RUDOLF STEINER

La Filosofía de la Libertad

Antroposófica

La Filosofia de la Libertad

Rudolf Steiner

La FILOSOFIA de la LIBERTAD



Título original en alemán: Die Philosophie der Freiheit

Versión castellana de José Llinas

Primera edición en castellano: Editorial Antroposófica México
Segunda edición en castellano: Editorial Antroposófica Argentina 1999

GA 4

La sigla G A con su número corresponde al catálogo de la obra general de R.Steiner.
Para ver fecha y lugar consúltelo en: www.antroposofica.com.ar





Hecho el depósito que marca la ley 11.723
I.S.B.N. 987-9066-12-X

Editorial Antroposófica
El Indio 1837
(1607) Villa Adelina
Buenos Aires, Argentina
Tel/Fax 4700-0947
E-mail: info@antroposofica.com.ar
www.antroposofica.com.ar

INDICE

Prefacio para la nueva edición 7

Primera Parte
La Ciencia de la Libertad

1. El obrar humano consciente 13
2. El impulso fundamental hacia la ciencia 25
3. El pensamiento al servicio de la comprensión del mundo 35
4. El mundo considerado como percepción 55
5. Nuestro conocimiento del mundo 77
6. La individualidad humana 99
7. ¿Existen límites del conocimiento? 107

Segunda Parte
La Realidad de la Libertad

8. Los factores de la vida 129
9. La idea de la libertad 137
10. Filosofía de la libertad y monismo 163
11. El objeto de la vida y del mundo (destino del hombre) 173
12. La imaginación moral (Moral y Darwinismo) 179
13. El valor de la vida (Optimismo y Pesimismo) 193
14. La individualidad y la especie 221

Las Ultimas Cuestiones

15. Las consecuencias del monismo 229

Primer Apendice 241

Segundo Apendice 251

Prefacio para la Nueva Edicion
(1918)

Todo aquello sobre lo que vamos a discurrir en el presente libro pertenece a uno u otro de los dos problemas fundamentales de la vida anímica humana. El primero consiste en determinar si existe una posibilidad de considerar la naturaleza esencial del hombre en forma tal, que este aspecto sirva de soporte para todo aquello que, por vía de experiencia o a través de la ciencia, sale al encuentro del hombre, pero acerca de lo cual este tiene la sensación de que no puede basarse en sí mismo, y que la duda o el juicio crítico pueden relegarlo en el dominio de lo incierto. El otro problema es el siguiente: ¿puede el hombre, como ser dotado de voluntad, atribuirse la libertad?; o bien ¿es ésta una mera ilusión que nace en él porque es incapaz de descubrir los hilos de la necesidad a que se encuentra sujeta su voluntad, como si fuese un fenómeno de la naturaleza? No es un tejido de lucubraciones artificial lo que provoca esta pregunta, sino que, en cierto estado de ánimo, ésta se presenta muy naturalmente al entendimiento del hombre. Y se tiene fácilmente la sensación de que el alma se encontraría privada de algo que ella debe ser, si no se hallase una vez, y con toda la seriedad propia del caso, ante las dos posibilidades, esto es, ¿libertad o necesidad de la voluntad? En este libro se intenta probar que las experiencias anímicas que la segunda cuestión provoca en el hombre, dependen del punto de vista que éste es capaz de adoptar en lo que toca a la primera, y demostrar que en lo concerniente a la naturaleza esencial humana existe un modo de ver capaz de servir de soporte para todo el resto del conocimiento; y dar a entender, además, que bajo este punto de vista la idea de la libertad de la voluntad se encuentra completamente justificada, con tal

de que se descubra primero la región anímica en que la voluntad libre puede desenvolverse.

El punto de vista a que aludimos en lo tocante a ambas cuestiones es tal, que, una vez adquirido, puede a su vez transformarse en un miembro de la actividad anímica viviente. Lo que ofrecemos no es una respuesta teórica que, una vez adquirida, lleva uno consigo como una convicción conservada en la memoria. Para el modo de ver en que se basa este libro, una respuesta de esta especie sería sólo una respuesta aparente. Lo que ofrecemos no es una respuesta final y definitiva, sino que remitimos al lector a un dominio de experiencias anímicas en el cual, por medio de la actividad anímica interior, dicha pregunta se responde a sí misma en forma viviente cada vez que el hombre siente la necesidad de la respuesta. Quien ha descubierto una vez la región anímica en que nacen estas preguntas encuentra, precisamente en la visión real de este dominio, lo que ha menester para la solución de ambos enigmas de la vida. Con lo adquirido puede luego, según lo impelan su deseo y su destino, aventurarse más adentro en dichos enigmas. Con lo cual creemos haber manifestado que existe un conocimiento, que por su vida propia y la afinidad de ésta con la vida anímica total del hombre, prueba su justificación y validez.

Así es como yo concebí el contenido de este libro al escribirlo hace veinticinco años; y aún hoy debo dejar subsistir dichas frases si quiero caracterizar los pensamientos directores que conducen a esta obra. Al escribirla entonces me limité a no decir más que aquello que guarda relación estricta con los dos problemas fundamentales mencionados. Si a alguien le sorprende no encontrar en este libro nada que se refiera a la región del mundo de experiencias espirituales expuesto en mis escritos posteriores, deberá tener en cuenta que no era mi objeto en aquel entonces dar una descripción de los resultados de la investigación espiritual, sino empezar por sentar los fundamentos en que pueden basarse tales resultados. Esta filosofía de 1a Libertad no contiene resultados especiales de esta clase, como tampoco contiene resultados especiales de las ciencias naturales; pero lo que contiene es, a mi parecer, indispensable para todo aquel que

aspira a adquirir un fundamento seguro para tales Conocimientos. Lo que expongo en este libro puede ser aceptable hasta para muchas personas que, por razones consideradas por ellas como valederas, no se interesan en absoluto por los resultados de mi investigación científico-espiritual. Pero aquel que pueda considerar estos resultados científico-espirituales como algo que ejerce en él una atracción, apreciará también la importancia de lo que se intenta en este libro, y que es lo siguiente: demostrar que la observación imparcial que abarca solamente los dos problemas mencionados, y que constituyen la base de todo conocimiento, conduce a la convicción de que el hombre se encuentra dentro de un verdadero mundo espiritual. En este libro se intenta justificar el conocimiento de la región espiritual, antes que entremos en la experiencia espiritual. Y esta justificación tiene lugar en forma tal, que para aceptar lo que aquí se expone, no es necesario en ningún momento en el curso de mi exposición referirse a las experiencias de que he tratado en mis escritos posteriores, siempre que el lector quiera y pueda adaptarse a la manera de la presente disquisición.

Así pues, soy de parecer que, por una parte, este libro ocupa un lugar completamente independiente de mis escritos científico-espirituales propiamente dichos; pero por otra parte se encuentra íntimamente relacionado con ellos. Todo lo cual me ha inducido ahora, después de veinticinco años, a publicar de nuevo el contenido de este libro sin casi ninguna alteración en lo esencial. He añadido solamente ciertos aditamentos a un buen número de capítulos. Las experiencias que he tenido en lo tocante a la falsa interpretación de lo expuesto, han sido causa de que haya considerado necesarias dichas ampliaciones. He modificado solamente aquello que me ha parecido haber sido dicho con poca habilidad hace veinticinco años (Sólo los espíritus mal intencionados querrán interpretar estas modificaciones en el sentido de que he cambiado mi convicción fundamental).

Este libro se encuentra agotado desde hace muchos años. A pesar de que, como se desprende de lo que antecede sostengo la opinión que es hoy día tan actual como hace veinticinco años lo que entonces expuse acerca de los dos problemas mencionados, vacilé duran-

te largo tiempo en la preparación de esta nueva edición. Me estuve preguntando si no debía, en tal o cual punto, definir mi posición en lo tocante a las numerosas teorías filosóficas que han visto la luz desde la publicación de la primera edición. Mis ocupaciones en los últimos tiempos relacionadas con mis investigaciones puramente científico-espirituales, me han impedido llevarlo a cabo en la forma que habría deseado. De todos modos, después de haber pasado detenidamente en revista la literatura filosófica de la actualidad, me convencí de que, por atractiva que hubiese sido una discusión crítica de esa especie, no podía dársele cabida dentro de lo que mi libro debía exponer. Todo aquello, que desde el punto de vista de la "Filosofía de la Libertad", me pareció necesario exponer acerca de las tendencias filosóficas modernas, se encuentra en el segundo tomo de mis "Enigmas de la Filosofía".

Rudolf Steiner

Abril de 1918

Primera Parte

La Ciencia de la Libertad

1

EL OBRAR HUMANO CONSCIENTE

¿Es el hombre en el pensar y en el obrar un ser *espiritualmente libre,* o se halla sometido al imperio de la absoluta necesidad de las leyes naturales? Pocas son las cuestiones que han sido tan debatidas como la que acabamos de formular. La idea de la libertad de la voluntad humana cuenta con un sinnúmero de partidarios ardorosos y otros tantos detractores obstinados. Hay personas que, llevadas de su celo moral, consideran de corto de entendimiento a todo el que osa negar un *hecho tan evidente* como la libertad. En el polo opuesto se encuentran los que consideran como la cumbre de la ignorancia el hecho de creer que las leyes de la naturaleza sufren una interrupción en el dominio del actuar y del pensar humanos. La misma cosa es, según unos el bien más precioso de la humanidad, y según otros la peor ilusión. Infinita sutileza de ingenio se ha empleado para explicar en qué forma la libertad humana es compatible con la acción de la naturaleza a la que también pertenece el hombre. No menor es el afán con que, por otro lado, se ha intentado explicar el hecho de que haya nacido idea tan disparatada. Todo aquel que no tenga como rasgo principal de su carácter la falta de profundidad siente que con este tema se está tratando una de las cuestiones más importantes de la vida, de la religión, del quehacer práctico y de la ciencia. Y uno de los tristes síntomas de la superficialidad del pensar

actual es el libro que, partiendo de los resultados de la investigación natural moderna, pretende formular una "nueva fe" (D.F. Strauss*: "Der alte und neue Glaube") y que acerca de esta pregunta contiene las siguientes palabras: "Dejemos a un lado la cuestión de la libertad de la voluntad humana. La supuestamente ecuánime libertad de elección siempre ha sido considerada como una ilusión por toda filosofía digna de este nombre; no obstante, la valoración moral de los actos y de las intenciones humanas es independiente de esta cuestión." Cito este pasaje no porque crea que el libro en que se encuentra sea de alguna importancia, sino porque me parece reflejar la opinión hasta la cual han sido capaces de elevarse la mayoría de los pensadores contemporáneos acerca del problema en cuestión. Que la libertad no puede consistir en escoger a gusto una u otra de dos acciones posibles, parece ser hoy la convicción de todo el que pretende haber dado los primeros pasos en el terreno científico. Existe siempre, así se afirma, una razón bien precisa que hace que, entre varias acciones posibles, se ejecute una determinada.

Esto parece evidente. Sin embargo, hasta el día de hoy los ataques principales de los adversarios de la libertad se dirigen solamente contra la libertad de elección. Así, por ejemplo, dice Herbert Spencer** en sus "Principios de Psicología": "*Pero eso de que pueda uno a su gusto desear o no*

---

* David Friedrich Strauss (1808-1874), *Der alte und neue Glaube* (1872). Teólogo y filósofo alemán discípulo de Hegel, desarrolló una teoría hegeliana de interpretación de la Biblia. Provocó un revuelo con su obra *La Vida de Jesús*, en la cual llama "mitos históricos" a los Evangelios.

** Herbert Spencer (1820-1903), *The Principles of Psychology* (1855). Filósofo, psicólogo y sociólogo inglés, amigo de Huxley, Tyndall, George Eliot y John Stuart Mill. Intentó una exhaustiva y sistemática historia (materialista/dualista) de todos los fenómenos cósmicos, incluso los principios mentales y morales. "El espíritu de nuestra presente civilización, es el espíritu con el cual John Stuart Mill y Herbert Spencer han trabajado en sus filosofías". Rudolf Steiner.

desear, lo cual constituye el punto capital en el dogma de la voluntad libre, hay que rechazarlo partiendo tanto del análisis de la conciencia como del contenido del capítulo anterior (de la Psicología)." También otros pensadores parten del mismo punto de vista para combatir el concepto de la voluntad libre. Todas estas consideraciones ya las encontramos en germen en Spinoza*. Lo que éste expuso de manera clara y sencilla contra la idea de la libertad, ha sido repetido desde entonces innumerables veces, aunque en la mayoría de los casos envuelto en sagaces doctrinas teóricas, por lo que se hace difícil reconocer la simple hilación mental de lo que se está tratando. Spinoza escribe en una carta fechada en octubre o noviembre de 1674: "Llamo libre a lo que es y actúa por la mera necesidad de su naturaleza, y obligado a lo que, de manera precisa y permanente se ve determinado a existir y a actuar por algo ajeno. Así, por ejemplo, Dios, aunque necesario, es sin embargo libre, porque subsiste sola y únicamente por la necesidad de su naturaleza. Del mismo modo, Dios se reconoce libremente a sí mismo y a todo lo demás, ya que resulta solamente de la necesidad de su naturaleza el que lo conozca todo. Por consiguiente, ya ven ustedes que yo no establezco la libertad en la libre elección, sino en la libre necesidad.

"Pero descendamos a las cosas creadas, destinadas todas ellas por causas exteriores a existir y operar de una manera fija y precisa. Para verlo más claramente, representémonos

---

Baruch Spinoza (1632-1677). Filósofo de ascendencia judío-portuguesa. Expulsado de la sinagoga, se sostuvo en Holanda puliendo lentes y se convirtió en devoto de la filosofía, especialmente el cartesianismo, haciendo derivar de éste una especie de "panteísmo racional". "La filosofía de Spinoza es una concepción del mundo que busca apoyar todos los eventos del mundo en Dios, y deriva todos los procesos relacionados a las necesarias leyes externas de este "apoyo", del mismo modo que las verdades matemáticas se derivan de axiomas". "Spinoza fue importante para Goethe y para todo el idealismo romántico alemán en general". R. Steiner.

algo muy sencillo. Así, por ejemplo, una piedra recibe cierta cantidad de movimiento de una causa exterior que la impele, con el cual necesariamente continúa después moviéndose cuando ya ha cesado el impulso de la causa exterior. Este persistir de la piedra en su movimiento no es necesario, sino forzado, porque ha de ser definido por el impulso de una causa exterior. Lo que aquí es válido para la piedra , lo es también para cualquier otro objeto, por complejo y útil que sea, es decir, que toda cosa se ve necesariamente determinada a ser y actuar de una manera fija y precisa, impelida por una causa exterior. "*Supongan ustedes ahora que la piedra, mientras está en movimiento, piensa y sabe que se esfuerza lo más que puede en continuar moviéndose. Esa piedra, que sólo es consciente de su esfuerzo y que de ningún modo se comporta indiferentemente, creerá que es completamente libre y que persevera en su movimiento por la sola razón de que así lo quiere. Pues esa es aquella libertad humana que todos aseguran poseer y que sólo consiste en que el hombre es consciente de su deseo, pero ignora las causas que lo determinan.* De este modo el bebé cree que le apetece la leche libremente, el niño enfadado cree que está exigiendo venganza en libertad y el cobarde la huída. Por la misma razón cree el borracho que dice por resolución libre lo que en estado normal preferiría no haber dicho, y como este prejuicio es innato en todos los hombres, no es fácil deshacerse de él. Pues si bien la experiencia nos muestra suficientemente que el hombre apenas puede moderar sus deseos y que, movidos por pasiones opuestas, entienden lo mejor y hacen lo peor, se consideran libres porque desean algunas cosas con menor intensidad que otras y porque algunos deseos pueden fácilmente ser reprimidos por el recuerdo de otras cosas que vienen con frecuencia a la memoria".

Puesto que aquí se nos presenta un punto de vista formulado de un modo claro y preciso, nos será fácil descu-

brir el error fundamental que encierra. Se sostiene que, tan necesariamente como la piedra se mueve a consecuencia de un impulso determinado, el hombre ejecuta un acto cuando es impelido por algún motivo. Y sólo porque el hombre tiene conciencia de su acción, se considera a sí mismo el libre causante de ella, sin darse cuenta de que le incita un motivo al que absolutamente tiene que obedecer. El error en este razonamiento salta pronto a la vista. Spinoza y todos los que piensan como él no tienen en cuenta que el hombre no sólo tiene conciencia de sus actos sino que también puede ser consciente de las causas que le guían. Es innegable que el niño no es libre cuando ansía beber la leche, como tampoco el borracho cuando dice cosas de las que luego se arrepiente. Ambos ignoran las causas que actúan en lo profundo de su organismo, y a cuya coacción inenxorable se hallan sometidos. Pero ¿es justificado equiparar actos de esta especie y aquellos en que el hombre es consciente no sólo de los mismos sino también de las causas que lo determinan? ¿Son todos los actos del ser humano de la misma especie? ¿Puede la acción del guerrero en el campo de batalla, la del investigador científico en su laboratorio, la del hombre de estado en complicados asuntos diplomáticos, ser colocada bajo el punto de vista científico en el mismo nivel que la del niño al apetecer la leche? Si bien es verdad que para resolver un problema lo mejor es intentarlo por el lado más sencillo, sin embargo, con frecuencia la falta de discernimiento ha ocasionado interminables confusiones. Porque hay una profunda diferencia entre el saber por qué estoy haciendo algo y no saber por qué lo hago. A primera vista esto parece una verdad evidente. No obstante, los adversarios de la libertad no preguntan si el motivo de mi acción, que reconozco y comprendo, significa para mí una coacción en el mismo sentido que el proceso orgánico que obliga al niño a exigir la leche.

En su "Phaenomenologie des sittlichen Bewusstseins" (Fenomenología de la conciencia moral) Eduard von Hartmann* afirma que la voluntad humana depende de dos factores principales: de los motivos y del carácter. Si se considera iguales a todos los hombres, o bien con diferencias insignificantes, su voluntad aparece como determinada desde afuera, es decir, por las circunstancias que salen a su encuentro. Pero si se tiene en cuenta que ciertas personas adoptan una imagen como motivo de su acción sólo si su carácter es tal que se sienten predipuestos a desear algo gracias a la representación correspondiente, entonces el hombre parece determinado desde adentro y no desde afuera. En este caso el hombre cree que es libre, es decir, independiente de todo motivo exterior, por el sólo hecho de que según su carácter él es quien debe elevar a motivo una imagen que se le presenta desde afuera. Pero la verdad es, según Eduard von Hartmann, que "aunque somos nosotros mismos los que convertimos las representaciones en motivos, sin embargo, no lo hacemos por nuestro propio arbitrio, sino por la necesidad de nuestra disposición caracterológica, por consiguiente ahí no somos libres". Aquí tampoco se tiene en cuenta la diferencia entre los motivos que obran en mí después de haberlos penetrado con mi conciencia, y aquellos a que obedezco sin tener un conocimiento claro de los mismos.

Esto nos conduce de un modo inmediato al punto de vista desde el cual quermos examinar el problema. ¿Es lícito, ante todo, plantear por sí misma la cuestión de la libertad de la voluntad? Y si no, ¿con cuál otra tiene necesariamente que ir

---

* Eduard von Hartmann (1842-1906), *Die Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins* (1879). Filósofo alemán, Von Hartmann combinó las visiones de Kant, Hegel y Schopenhauer en una doctrina de la evolución de la historia basada en el conflicto entre la voluntad inconsciente y la razón inconsciente. Fue la figura más importante de su tiempo e influenció a muchos pensadores, incluso a C.G. Jung.

relacionada? No es lo mismo un motivo consciente de mi obrar que un impulso inconsciente, y es indudable que el primero ocasionará un acto que deberá ser juzgado de otro modo que el que deriva de un impulso ciego. Por consiguiente, la primera cuestión que hay que resolver es la de esta diferencia. Del resultado dependerá cómo debemos considerar la cuestión de la libertad propiamente dicha.

¿Qué significa tener conocimiento de las razones del obrar? Se ha dado a esta cuestión demasiado poca importancia, porque por desgracia se ha separado siempre en dos partes lo que es un todo indivisible: el ser humano. Se ha hecho la diferencia entre el que actúa y el que conoce, y se ha pasado por alto lo único que debiera entrar en consideración, es decir, al que obra conociendo.

Se afirma que el hombre es libre si se encuentra bajo el dominio de la razón, y no de los apetitos animales. O bien que la libertad significa poder determinar la vida y la acción según ciertos propósitos y decisiones. Sin embargo, con afirmaciones de esta índole no se llega a ninguna parte, puesto que ésta es precisamente la cuestión: saber si la razón, los fines y los propósitos ejercen sobre el hombre una coacción como lo hacen los apetitos animales. Si, sin participación mía, surge en mí un propósito racional con la misma necesidad con que aparece el hambre o la sed, entonces obedezco a ese propósito de un modo forzado, y mi libertad no es sino una ilusión.

Otro razonamiento es el siguiente: ser libre no significa poder querer lo que se quiere, sino poder hacer lo que se quiere. Este modo de pensar lo describe con mucha perspicacia el filósofo Robert Hamerling* en su "Atomistik des

* Robert Hamerling (1830-1889), *Atomistik des Willens*. Hamerling fue un poeta austríaco, filósofo, dramaturgo, y maestro de escuela en Viena, Graz y Trieste. Fue conocido de Rudolf Steiner.

Willens" (Atomística de la Voluntad): "¡El hombre puede indudablemente hacer lo que quiere, pero no puede querer lo que quiere, puesto que su voluntad está determinada por motivos! ¿No puede querer lo que quiere? Examinemos de cerca estas palabras. ¿Expresan algo razonable? Así pues, la libertad de la voluntad debería consistir en poder querer algo sin razón, sin motivo. Pero ¿qué significa querer, sino tener un motivo para hacer o procurar una cosa más bien que otra? Querer algo sin razón, sin motivo, equivaldría a querer algo sin quererlo. El concepto del motivo y el concepto del querer se hallan unidos inseparablemente. Sin un motivo determinante la voluntad no es sino una facultad vacía; se vuelve activa y real sólo gracias al motivo. Es, por consiguiente, cierto que la voluntad humana no es "libre", en tanto que su dirección está siempre determinada por el motivo más fuerte. Pero por otra parte hay que convenir en que es absurdo oponer a esta "ausencia de libertad" una imaginable "libertad" de la voluntad, que consistiría en poder querer lo que no se quiere". (Atomistik des Willens, pág. 213).

También aquí se habla de motivos en general, sin tener en cuenta la diferencia entre motivos conscientes e inconscientes. Si un motivo actúa en mí y, por ser el más fuerte entre los demás, no puedo sino obedecerle, entonces la idea de la libertad ya no tiene ningún sentido. ¿Qué puede importarme el poder o no poder hacer algo, si un motivo me obliga a hacerlo? No se trata en principio de si, obrando en mí un motivo, puedo o no hacer algo, sino de saber si existen motivos que actúan con necesidad coercitiva. Si me veo obligado a querer algo, el poderlo ejecutar o no me es del todo indiferente. Si, a causa de mi carácter y de las circunstancias que me rodean, se me impone un motivo que ante mi pensamiento muestra ser contrario a la razón, entonces hasta tendría que alegrarme de no poder hacer lo que quiero.

No se trata, pues, de si puedo ejecutar mi resolución, sino de cómo esta resolución surge en mí.

Lo que distingue al hombre de los demás seres orgánicos se basa en su pensar racional. La actividad es una facultad común también a los demás organismos. No se gana nada en buscar analogías con el reino animal con el fin de aclarar el concepto de la libertad en el obrar del hombre. Los naturalistas modernos son muy aficionados a dichas analogías, y cuando consiguen descubrir en los animales algo que se parezca al modo de obrar humano, creen haber dado con la pregunta más importante de la ciencia del hombre. A qué errores conduce esta opinión, lo muestra, por ejemplo, el libro titulado "Die Illusion der Willensfreiheit" (La Ilusión del Libre Albedrío) de P. Rée*, publicado en 1885 y en el que a este respecto se lee lo siguiente: "El hecho de que nos parezca necesario el movimiento de la piedra y no necesario el querer del asno, se explica fácilmente. Las causas que originan el movimiento de la piedra son externas y visibles, pero las causas por las que el asno quiere hacer algo, son internas e invisibles, puesto que entre nosotros y el centro de su actividad se encuentra el cráneo del asno... Y como no vemos la determinación causal, creemos que no existe. Nos contentamos diciendo que la causa del movimiento (del asno) es el querer, pero que éste carece de determinación, es decir, que es un comienzo absoluto". También aquí se pasan por alto aquellos actos del hombre en los cuales es consciente de las razones de su acción, puesto que Rée declara que "entre nosotros y el centro de su actividad se encuentra el cráneo del asno". A juzgar por sus palabras, Rée no tiene la menor idea de que existen actos, no en el asno pero sí en el hombre, en los cuales entre nosotros y el acto mismo se

* Paul Rée (1849-1901), *Die Illusion der Willensfreiheit*. Rée fue amigo de Friedrich Nietzsche y Lou Andréas Salome y un influyente pensador "alternativo" de su tiempo.

encuentra el motivo consciente; y lo demuestra de nuevo unas páginas más adelante cuando dice que: "no percibimos las causas que determinan nuestro querer, y por eso creemos que no está condicionado causalmente".

Pero basta de ejemplos que demuestran que muchos luchan contra la libertad sin saber siquiera en qué consiste.

Es evidente que no puede ser libre un acto si el autor no sabe por qué lo ejecuta. Pero ¿qué diremos del acto cuyas causas nos son conocidas? Esto nos conduce a la siguiente pregunta: ¿cuál es el origen y el significado del pensar? En efecto, sin conocimiento de la actividad pensante del alma es imposible formarse un concepto de lo que es saber sobre algo, y por consiguiente saber sobre una acción. Si conseguimos llegar a saber lo que significa el pensar en general, entonces también nos será fácil explicarnos qué papel desempeña el pensar en el obrar humano. "El pensar eleva el alma, de la que también está dotado el animal, a espíritu" dice Hegel* con razón y, por lo tanto, da también al obrar humano su sello particular.

"De ningún modo pretendo afirmar que todas nuestras acciones fluyen de la reflexión escueta de nuestro intelecto, ni que sólo pueden considerarse humanos en la más alta acepción de la palabra los actos que derivan del juicio abstracto. Pero tan pronto como nuestra acción se eleva por encima del dominio de la satisfacción de los apetitos puramente animales, las razones de nuestro accionar se hallan siempre impregnadas de pensamiento". El amor, la compa-

---

* Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1817). La cita es del prefacio de esta obra. Hegel es una personalidad que vivió completamente en el elemento del pensamiento. Le fascinaron las obras de Spinoza, Kant y Rousseau, así como la Revolución Francesa. Consideran muchos que Hegel representa la cumbre del movimiento decimonónico alemán del idealismo filosófico, que habría de tener un impacto profundo en el materialismo histórico de Karl Marx.

sión, el patriotismo, son móviles de la acción que no se dejan resolver en fríos conceptos del entendimiento. Se oye decir que en este caso el corazón y el afecto hacen valer sus derechos. Esto es indudable, pero ni el corazón ni el afecto crean los móviles de la acción, sino que los presuponen y los acogen en su dominio. La compasión aparece en el corazón cuando se presenta a mi conciencia la imagen de una persona que mueve a compasión. El camino hacia el corazón pasa por la cabeza, y el amor no hace excepción a ello. Si no es la mera manifestación del apetito sexual, se basa en las imágenes que nos formamos del ser amado, y cuanto más idealistas son estas imágenes tanto más sublime es el amor. También aquí el pensamiento es el padre del sentimiento. Se dice comúnmente que el amor es ciego para con los defectos del ser amado. Pero también puede decirse, inversamente, que el amor hace resaltar precisamente sus cualidades. Muchos pasan al lado de estas cualidades sin notarlas, mientras que hay quien las ve y precisamente por esto despierta en él el amor. ¿Qué ha hecho sino formarse una imagen de lo que otros cien no tienen ninguna? Carecen de amor porque les falta la imagen, la representación.

Por cualquier lado que examinemos el problema, siempre aparecerá más claramente que la cuestión de la esencia del obrar humano presupone la otra pregunta, sobre el origen del pensar. Esta es, por lo tanto, la que vamos a examinar en primer lugar.

2

EL IMPULSO FUNDAMENTAL HACIA LA CIENCIA

Zwei Seelen wohnen, ach! in meiner Brust,
Die eine will sich von der andern trennen;
Die eine hält, in derber Liebeslust,
Sich an die Welt mit klammernden Organen;
Die andere hebt gewaltsam sich vom Dust
Zu den Gefilden hoher Ahnen."

Dos almas residen ¡ay! en mi pecho,
la una quiere separarse de la otra;
la una, mediante órganos tenaces,
se aferra al mundo en un rudo deleite amoroso;
la otra se eleva con vigor de las tinieblas
hacia las regiones de excelsos antepasados.

(Fausto, I, 1112-1117)

Con estas palabras expresa Goethe* una rasgo arraigado en lo profundo de la naturaleza humana. El hombre no es un

* Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832) novelista, dramaturgo, poeta, científico, geólogo, botánico, anatomista, físico, historiador de ciencias, pintor, arquitecto, diseñador, economista y filósofo humanista alemán. Ingresó en la Masonería en 1783. De inteligencia superdotada, hizo prácticamente de todo y llegó a acumular una omnímoda cultura. El pensamiento científico de Goethe, como el literario, es muy original, y ambos se sitúan entre el romanticismo y el clasicismo. Su complejo y grandioso Fausto >

ser organizado de modo homogéneo; siempre exige más de lo que el mundo le ofrece de buen grado. Entre las necesidades que hemos recibido de la naturaleza, hay algunas que requieren de nuestra actividad para ser satisfechas. Estamos dotados de múltiples dones, pero más lo son aún nuestros apetitos. Parecemos haber nacido para estar descontentos. Nuestra sed de conocimiento es sólo un caso especial de esta insatisfacción. Así, por ejemplo, vemos un árbol en dos ocasiones distintas. En una vemos que sus ramas están en reposo, y en la segunda las vemos en movimiento. Con esta observación no nos damos por satisfechos, sino que nos preguntamos porqué en un caso el árbol se nos presenta en reposo y en el otro en movimiento. Cada mirada hacia la naturaleza origina en nosotros una cantidad de preguntas. Con cada fenómeno que se nos presenta se nos plantea una tarea, y cada acontecimiento se nos convierte en un enigma. Vemos salir del huevo un ser semejante al animal que lo engendró, y nos preguntamos la causa de este parecido. Observamos cómo un ser viviente crece y se desarrolla hasta cierto grado de perfección, y buscamos cuáles son las condiciones de esa experiencia. Nunca nos contentamos con lo que la naturaleza extiende ante nuestros sentidos, sino que en cada ocasión buscamos lo que llamamos la *explicación* de los hechos.

La diferencia entre lo que buscamos de las cosas, y lo que éstas nos ofrecen de un modo inmediato, divide a nuestro ser en dos partes; nos damos cuenta de la contraposición que existe entre nosotros y el mundo, y nos vemos frente a éste como seres independientes. El Universo nos aparece en esta polaridad: *yo y el mundo.*

< se consideró un mito de la cultura europea. Su producción científica se construye en torno a dos conceptos nucleares: el tipo y la metamorfosis. El concepto de "tipo" fue desarrollado principalmente en el campo de la osteología, y el de "metamorfosis" en el de la morfología vegetal.

Este muro entre nosotros y el mundo lo erigimos tan pronto como despierta en nosotros la conciencia. Pero nunca perdemos la sensación de que a pesar de todo pertenecemos al mundo, de que existe un lazo que nos une a él; en fin, que no somos seres fuera del Universo, sino dentro del mismo.

Este sentimiento engendra la aspiración que tiende a conciliar dicha oposición; y en la conciliación de esta oposición consiste en último término toda la aspiración espiritual de la humanidad. La historia de la vida espiritual no es sino una continua búsqueda de la unidad entre nosotros y el mundo. Tanto la religión como el arte y la ciencia, persiguen este objetivo. El hombre de creencias religiosas busca en la revelación que Dios le transmite, la solución de los enigmas del mundo, enigmas que surgen en su yo, que no se contenta meramente con el mundo de los fenómenos. El artista procura incorporar a la materia las ideas de su yo, a fin de conciliar con el mundo exterior lo que vive en su interior. Tampoco a él le satisface el mundo de la mera apariencia, y se esfuerza en moldearlo con el elemento adicional que su yo encierra dentro de sí, y que se eleva por encima de ese mundo. El pensador trata de investigar las leyes que rigen los fenómenos; sus esfuerzos tienden a penetrar con el pensar aquello que experimenta por la observación. Sólo después de haber convertido *el contenido del mundo en el contenido de nuestro pensamiento,* volvemos a encontrar la conexión de que nos habíamos desprendido; aunque más adelante veremos que para alcanzar este fin es menester que la tarea del investigador científico se conciba de una forma mucho más profunda de la que suele ser habitual. La relación que acabo de exponer se nos presenta en un fenómeno de importancia histórica en el contraste existente entre el monismo, o concepción unitaria del mundo, y la teoría de los dos mundos o dualismo.

El dualismo dirige su mirada sólo hacia la separación entre el yo y el mundo, separación llevada a cabo por la con-

ciencia del hombre. Todo su esfuerzo consiste en una lucha impotente por conciliar esos contrastes, que unas veces denomina *espíritu* y *materia,* otras *sujeto* y *objeto,* y otras *pensamiento* y *fenómeno* o *manifestación.* Tiene el sentimiento de que debe existir un puente entre los dos mundos, pero no es capaz de encontrarlo. Al sentirse a sí mismo como "yo", el hombre no puede sino pensar que este "*yo*" pertenece al *espíritu;* y al oponer a este "yo" el resto del mundo, debe colocar el mundo de la percepción que se ofrece a los sentidos como mundo material. Con lo cual se coloca a sí mismo dentro del contraste *espíritu* y *materia,* tanto más cuanto que su propio cuerpo pertenece al mundo material. De este modo el "*yo*" pertenece a lo espiritual de que forma parte; y pertenecen al "*mundo*" las cosas y procesos materiales percibidos por los sentidos. Todos los enigmas referentes a *espíritu* y *materia* los encuentra el hombre de nuevo forzosamente en el enigma fundamental de su propio ser.

El monismo dirige su mirada sólo hacia la unidad, y procura negar o bien borrar los contrastes que de todos modos existen. Ninguno de estos dos sistemas es satisfactorio, pues no se ajustan a los hechos. El dualismo considera espíritu (yo) y materia (mundo) como dos entidades fundamentalmente distintas, y por consiguiente no puede concebir cómo puedan afectarse mutuamente. ¿Cómo puede el espíritu saber lo que ocurre en la materia, si la naturaleza de ésta le es completamente desconocida? O bien, ¿cómo puede, bajo estas circunstancias, producir efectos en la misma, de modo que sus intenciones se transformen en hechos? Para resolver estas cuestiones se han formulado las teorías más ingeniosas y también las más absurdas. Pero tampoco el monismo se encuentra en una situación mucho mejor. Hasta el presente ha intentado remediarla de tres maneras distintas: o niega el espíritu y entonces se convierte en materialismo; o niega la materia para buscar su salvación en el espiritualis-

mo; o bien afirma que hasta en los seres más simples la materia y el espíritu se encuentran unidos indisolublemente, por lo cual no es de extrañar que también en el hombre se presenten estos dos modos de existencia, ya que al fin y al cabo en ninguna parte están separados.

El materialismo nunca podrá ofrecer una explicación satisfactoria del mundo, puesto que el comienzo de toda tentativa de explicación lo constituye forzosamente la formación de pensamientos acerca de los fenómenos del mundo. Así pues, el primer paso del materialismo son los pensamientos referentes a la materia o a los procesos materiales. Con ello se encuentra ante hechos que pertenecen a dos dominios distintos: el mundo material y los pensamientos acerca del mismo, e intenta entender éstos últimos como procesos puramente materiales. Cree que el pensar se produce en el cerebro de la misma manera que la digestión en los órganos animales. Así como atribuye a la materia efectos mecánicos y orgánicos, le atribuye también a ella, bajo ciertas condiciones, la facultad de pensar. Con lo cual no se da cuenta de que vuelve a encontrarse en su punto de partida pues en vez de atribuirse a sí mismo la facultad de pensar, la atribuye a la materia. En efecto, ¿cómo es que a la materia le da por pensar en su propio ser? ¿Por qué razón no está satisfecha consigo misma y acepta la existencia tal como es? El materialista ha apartado la mirada del sujeto determinado, es decir, de nuestro propio yo, y ha desembocado en una imagen indeterminada, nebulosa, donde se le presenta el mismo enigma de antes. El sistema materialista no es capaz de resolver el problema, sino sólo de trasladarlo.

Veamos ahora en qué situación se encuentra el sistema espiritualista. El espiritualista puro niega la materia en su existencia independiente; la concibe sólo como producto del espíritu. Al querer resolver con este sistema el enigma de la propia entidad humana, se halla en un aprieto. Frente al yo,

que puede ser colocado del lado del espíritu, se encuentra enfrentado directamente el mundo sensorial. No parece abrirse ningún acceso espiritual hacia este último, porque el yo debe percibirlo y vivirlo por medio de procesos materiales. El yo no encuentra estos procesos materiales dentro de sí mismo, si es que quiere seguir considerándose pura entidad espiritual. Dentro de lo que él elabora espiritualmente no se halla nunca el mundo sensorial. El yo parece verse obligado a admitir que el mundo le sería inaccesible si no se pusiese en relación con él de un modo no espiritual. Y asimismo, cuando pasamos a la acción, debemos convertir nuestras intenciones en realidad por medio de procesos y fuerzas materiales. Estamos, por consiguiente, dependiendo del mundo exterior. El espiritualista más extremo, o si se quiere, el pensador que a través del idealismo absoluto se presenta como el espiritualista más radical, es J.G. Fichte*. Este intentó derivar del "yo" todo el edificio del mundo, y lo que realmente consiguió fue una estupenda imagen mental de este último, sin ningún contenido de experiencia Así como al materialista le es imposible negar la existencia del espíritu, tampoco puede el espiritualista desesmbarazarse del mundo material exterior.

A causa de que lo primero que el hombre percibe al dirigir su conocimiento hacia el "yo", es la acción de este "yo" en la formación mental del mundo de las ideas, el sistema de tendencia espiritualista, al dirigir su mirada hacia la propia entidad humana, puede sentirse inclinado a reconocer como espíritu sólo dicho mundo de las ideas; con lo cual el espiri-

---

* Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) Filósofo alemán discípulo de Kant, desarrolló su propio y poderoso sistema de idealismo trascendental. Como continuador de la filosofía crítica de Kant y precursor de Schelling y de la filosofía del espíritu de Hegel, es considerado uno de los padres del idealismo alemán. Su influencia llega, desde la filosofía romántica de Novalis y Coleridge, hasta Rudolf Steiner, quien vuelve una y otra vez a Fichte, comenzando por su Disertación Inaugural: "Los fundamentos de una teoría del conocimiento con especial referencia a la enseñanza científica de Fichte".

tualismo se convierte en un idealismo unilateral. No se le ocurre buscar un mundo espiritual a través del mundo de las ideas, sino que considera mundo espiritual al mundo mismo de las ideas. Y así resulta que, como hipnotizado dentro de la actividad misma del yo, no adelanta un paso con su sistema.

Una curiosa deformación del idealismo es el sistema de F.A. Lange*, expuesto en su tan leída "Geschichte des Materialismus" (Historia del Materialismo). Lange parte del principio de que el materialismo está en lo justo al declarar que todos los fenómenos del mundo, incluso nuestro pensar, son el producto de meros procesos materiales; pero que, por otro lado, la materia y sus procesos son a su vez producto de nuestro pensamiento. "Los sentidos no nos dan ni las cosas, ni imágenes fieles de las mismas, sino sólo los efectos de las cosas. A estos últimos pertenecen también a los sentidos mismos, junto con el cerebro y las vibraciones moleculares que supuestamente se le atribuyen." Es decir, que nuestro pensar es creado por los procesos materiales, y éstos son producidos por el pensar del "yo". Con lo cual la filosofía de Lange no es ni más ni menos que la historia del célebre barón Münchhausen**, que se mantenía suspendido en el aire asido de su propia melena.

---

* Friedrich Albert Lange (1828-1875) fue profesor en Marburg donde estableció una duradera tradición de neo-kantianismo. Lange introdujo en Alemania el darwinismo y la filosofía de la historia.

** Baron Münchhausen (1720-1797), barón alemán que sirvió con distinción como soldado en la campaña rusa contra los turcos. Notable relator, famoso por las proezas y aventuras que narró al volver de sus campañas militares, su nombre terminó asociándose con absurdas y exageradas historias (cabalgar sobre una bala de cañón, viajar a la Luna y sacarse de una ciénaga tirando de su propia coleta). Una colección de ese estilo de cuentos de Münchhausen fueron publicadas por el también aventurero Eirch Raspe, quien creó un personaje literario entre extraordinario y antihéroe, cómico y bufón, que actualmente es un mito de la literatura infantil, heredero entre muchos del Quijote y de Los viajes de Gulliver, con un mensaje filosófico radicalmente opuesto al racionalismo imperante en la época.

La tercera forma del monismo es aquella que ve reunidas hasta en el ser más simple (átomo) a las dos entidades: materia y espíritu. Pero con esto no consigue más que trasladar a otro lugar la pregunta que en realidad nace en nuestra conciencia. ¿Cómo es que se manifiesta este ser simple de dos maneras distintas, siendo que es una unidad indivisa?

Ante todos estos puntos de vista hay que destacar que ese contraste primordial y fundamental se nos presenta en un principio en nuestra propia conciencia. Somos nosotros mismos quienes nos desprendemos del suelo de nuestra madre naturaleza, y colocamos nuestro "yo" frente al "mundo". En forma clásica expresa Goethe esta circunstancia en su opúsculo "La Naturaleza", si bien a primera vista su estilo puede parecer completamente acientífico: "Vivimos en medio de la naturaleza y somos extraños a ella; ella habla con nosotros continuamente y no nos revela su secreto." Pero Goethe muestra conocer también el revés de la medalla al decir: "Los hombres están todos en ella, y ella en todos los hombres."

Si bien es verdad que nos hemos alejado de la naturaleza, no por esto dejamos de sentir que estamos en ella y pertenecemos a ella. Sólo puede ser su propia acción la que vive también en nosotros.

Tenemos que encontrar el camino que nos conduce de nuevo a ella; ese camino nos lo indica una simple reflexión. Si bien es cierto que nos hemos emancipado de la naturaleza, al apartarnos debemos de haber conservado seguramente en nuestro propio ser algo perteneciente a ella. Es este ser natural en nuestro interior el que debemos investigar, y entonces volveremos a encontrar la conexión. En esto fracasa el dualismo, porque considera el interior del hombre como un ser espiritual completamente extraño a la naturaleza e intenta, por decirlo así, atarlo a la misma. No es de extrañar que no pueda encontrar el lazo que los une. Sólo

podemos encontrar la naturaleza fuera de nosotros si primero la conocemos en nosotros mismos; lo que en nuestro interior es semejante a ella será el guía que nos conduzca. Con ello ya hemos trazado nuestra ruta. No vamos a elaborar especulaciones acerca de las relaciones recíprocas entre naturaleza y espíritu, pero sí vamos a descender hasta lo más profundo de nuestro propio ser, para encontrar allí los elementos que, al salir de la naturaleza, nos hemos traído con nosotros.

El examen de nuestro ser debe darnos la solución del enigma. Tenemos que llegar a un punto donde podamos decir: aquí ya no somos solamente "yo", aquí hay algo que es más que "yo".

No me sorprendería si entre mis lectores hubiese quien, al llegar a este punto de mis deducciones, encontrase que éstas no corresponden al "estado actual de 1a ciencia". Lo único que puedo responder es que hasta aquí no he querido valerme de ningún resultado científico, sino que me he servido de la simple descripción de lo que cada uno vivencia en su propia conciencia. El hecho de que en lo que antecede se encuentren frases aisladas referentes a tentativas de conciliación entre la conciencia y el mundo, ha sido con el único propósito de aclarar los hechos mismos. Esta es la razón por la cual ciertas expresiones como "yo", "espíritu", "mundo", "naturaleza", etc., no estén empleadas en la forma precisa que es de uso corriente en la psicología y la filosofía. La conciencia ordinaria ignora las sutiles diferencias propias de la ciencia, y hasta ahora se ha tratado simplemente de considerar los hechos que se nos presentan todos los días. Lo que me importa es, no cómo la ciencia ha interpretado hasta ahora la conciencia, sino cómo esta última se manifiesta a cada instante.

3

EL PENSAR AL SERVICIO DE LA COMPRENSION DEL MUNDO

Cuando observo cómo una bola de billar que acaba de ser golpeada, transmite su movimiento a otra, está claro que no por el hecho de observar este fenómeno influyo en nada sobre su curso. La dirección del movimiento de la segunda bola, así como también su velocidad, están determinadas por la dirección y velocidad de la primera. Si me limito a ser mero observador, podré saber algo acerca del movimiento de la segunda bola, sólo cuando este movimiento haya tenido lugar. Pero si empiezo a reflexionar en el contenido de mi observación, entonces la cosa cambia. Mis reflexiones tienen por objeto formarme conceptos del fenómeno en cuestión. Vinculo el concepto de una bola elástica con ciertos otros conceptos de la mecánica, y tomo en consideración las circunstancias especiales que intervienen en el caso. Es decir, que trato de añadir al suceso que tiene lugar sin mi participación, otro suceso que se desarrolla en la esfera conceptual. Este último sí depende de mí; lo demuestra el hecho de que puedo contentarme con la mera observación y renunciar a toda formación de conceptos, si no siento necesidad de ellos. Pero si esta necesidad se manifiesta, no me tranquilizo hasta haber combinado los conceptos bola, elasticidad, movimiento, choque, velocidad, etc., en cierta forma relacionada de un modo concreto con el proceso observado. Así como es evi-

dente que éste tiene lugar independientemente de mí, no cabe tampoco la menor duda de que el proceso conceptual no puede desarrollarse sin mi participación.

Dejemos para más adelante el examinar si esta actividad mía emana realmente de mi propio ser autónomo, o si están en lo cierto los psicólogos modernos al afirmar que no podemos pensar como queremos, sino que nos vemos obligados a pensar como lo determinan los pensamientos y asociaciones de ideas presentes en nuestra conciencia (véase T. Ziehen, Leitfaden der physiologischen Psychologie, Jena 1893, pág. 171). Limitémonos por ahora a constatar simplemente el hecho de que nos sentimos obligados continuamente a buscar para los objetos y acontecimientos que se nos presentan sin participación nuestra, conceptos y asociaciones de conceptos que están en cierta relación con aquellos. No queremos resolver, por el momento, si esta actividad es en realidad obra nuestra, o bien si la llevamos a cabo en virtud de una necesidad ineludible. De lo que no cabe duda es que a primera vista se manifiesta como obra nuestra; sabemos perfectamente que con los objetos no nos son dados los correspondientes conceptos. Que sea yo quien está activo puede que no sea sino una ilusión; en todo caso, para la observación inmediata es indudable que lo soy. La pregunta que ahora se impone es la siguiente: ¿qué ganamos con encontrar para un objeto o suceso el concepto correspondiente?

---

* Theodor Ziehen (1862-1950). Fisiólogo, psiquiatra, psicólogo y filósofo alemán, se ciñe al dato psíquico, inmediato y material como única realidad y denomina "binomismo" a la relación psicofísica. "Ziehen emprendió una explicación de la vida mental en la que reemplaza ésta por la actividad cerebral. Su explicación es esencialmente la siguiente: observó la vida mental; entonces consideró al cerebro y al sistema nervioso, anatómica y fisiológicamente (hasta el límite que las experiencias empíricas lò permiten) y mostró qué procesos, en su opinión, están presentes en el cerebro para cada actividad particular de la mente (incluyendo la memoria)".

Existe una diferencia fundamental entre la manera como para mí se relacionan entre sí las partes de un proceso, antes y después de haber encontrado sus respectivos conceptos. La mera observación puede seguir el curso que toman las partes de un suceso dado; pero la relación existente entre ellas permanece oscura antes de conocer los conceptos respectivos. Veo que la primera bola de billar se mueve hacia la segunda en cierta dirección y con una velocidad determinada; lo que sucede después sólo puedo saberlo después del choque, y entonces solamente puedo seguirlo con la vista. Supongamos que en el momento del choque alguien me cubre el campo de visión en que se realiza el golpe; en tal caso, como mero observador, me quedo sin saber lo que sucede después. La cosa es distinta si conozco los conceptos correspondientes. En este caso puedo decir lo que sucede, aunque cese la posibilidad de observación. Un objeto o proceso meramente observado no descubre por sí solo nada acerca de su relación con otros objetos o procesos. Dicha relación sólo se hace visible si a la observación se le une el pensar.

La *observación* y el *pensar* son los dos puntos de partida de toda aspiración espiritual del hombre, en tanto que éste sea consciente de dicho esfuerzo o aspiración. Tanto las funciones del sentido común ordinario, como las más complicadas investigaciones científicas descansan sobre estas dos columnas fundamentales de nuestro espíritu. Los filósofos han partido de diversas antítesis primordiales: idea y realidad, sujeto y objeto, fenómeno y cosa en sí, yo y no-yo, idea y voluntad, concepto y materia, fuerza y sustancia, consciente e inconsciente; sin embargo, es fácil constatar que a todas estas antítesis tiene que preceder la de *observación* y *pensar,* como la más importante para el hombre.

Cualquiera que sea el principio que queramos asentar, tenemos que demostrar que ha sido observado por nosotros en alguna parte, o bien expresarlo en forma de un pensa-

miento claro que pueda a su vez ser pensado por cualquier otra persona. Todo filósofo, al empezar a hablar de sus principios primordiales, tiene que servirse de la forma conceptual y, por consiguiente, del pensar. Con esto admite indirectamente que para su actividad presupone ya el uso del pensar. No queramos resolver por ahora si el elemento principal de la evolución del mundo es el pensamiento u otra cosa cualquiera, pero que para saberlo el filósofo necesita servirse del pensar, esto es patente de antemano. Sea o no secundario el papel que el pensar desempeña en la producción de los fenómenos del mundo, no cabe duda de que en la formación de todo juicio acerca de los mismos le corresponde el papel principal.

En lo que a la observación se refiere, el que necesitemos de la misma depende de nuestro organismo. Nuestro pensar acerca de un caballo y el objeto caballo son dos cosas que se nos presentan separadamente; y este objeto nos es accesible sólo por medio de la observación. Así como nos es imposible formarnos un concepto de un caballo con sólo mirarlo fijamente, tampoco nos es dado producir con el mero pensar el objeto correspondiente.

En realidad, la observación precede al pensar, puesto que hasta de la existencia de éste nos enteramos en primer lugar por medio de la observación. Al exponer, al principio de este capítulo, cómo el pensar, por decirlo así, se enciende ante un suceso y va más allá de lo dado sin su participación, se trataba esencialmente de la descripción de la observación. Es por medio de la observación que captamos la existencia de todo lo que forma el círculo de nuestras experiencias. El contenido de sensaciones, percepciones, contemplaciones, sentimientos, actos de la voluntad, imágenes del ensueño y de la imaginación, representaciones, conceptos e ideas, junto con todas las ilusiones y alucinaciones, nos es dado por medio de la observación.

Sin embargo, como objeto de observación, sólo el pensar se diferencia de todas las demás cosas. La observación de una mesa, de un árbol empieza en mí tan pronto como estos objetos surgen en el horizonte de mis experiencias. Pero el pensar acerca de estos objetos no lo observo al mismo tiempo. Observo la mesa y efectúo el pensamiento acerca de la mesa, pero no lo observo en el mismo instante. Si junto con la mesa quiero observar además mi pensar acerca de ella, tengo que colocarme primero en una posición que se halle fuera de mi propia actividad. Mientras que la observación de los objetos y sucesos, y mi pensar acerca de los mismos, son estados ordinarios que llenan mi vida corriente; la observación del pensar es, por el contrario, un estado excepcional. Este hecho tiene que ser tomado en cuenta con la debida importancia, si se quiere determinar la relación entre el pensar y todos los demás contenidos de la observación. Hay que tener claro de que en la observación del pensar se aplica, con respecto a éste, un proceso que, si bien constituye el estado normal para la observación de todo el resto del contenido del mundo, no se emplea sin embargo en el curso de este estado normal con el pensar.

Se podría objetar que lo mismo que acabo de decir respecto al pensar se puede aplicar también al sentir y a las demás actividades espirituales; que cuando por ejemplo, tenemos el sentimiento de placer, éste también se enciende en un objeto, y que si bien observo este objeto, no observo el sentimiento de placer ocasionado por el mismo. Pero esta objeción se basa en un error. El placer no se halla con su objeto respectivo en la misma relación en que se encuentra el concepto generado por el pensar con el pensamiento mismo. En efecto, soy plenamente consciente de que el concepto de una cosa lo genera mi actividad, mientras que el placer es generado en mí por un objeto, del mismo modo que se produce, por ejemplo, una alteración en un objeto al

caer una piedra sobre él. Para la observación, el placer se presenta en la misma forma que el suceso que lo origina; pero no sucede lo mismo con el concepto. En efecto, si bien puedo preguntarme ¿por qué un suceso determinado ocasiona en mí el sentimiento de placer?, es evidente que no tendría ningún sentido preguntarme por qué razón un suceso origina en mí una cantidad determinada de conceptos. El reflexionar sobre un proceso no se trata en ningún modo de una acción que se ejerce sobre mí. No me entero de nada referente a mi persona por el hecho de conocer los conceptos que corresponden a mi observación de la modificación producida en un vidrio por una piedra lanzada contra él; pero sí experimento mucho sobre mi personalidad cuando conozco el sentimiento que despierta en mí un suceso determinado. Si ante un objeto observado digo: "esto es una rosa", no digo absolutamente nada que se refiera a mí mismo; pero si sobre el mismo objeto digo: "me proporciona el sentimiento de placer", entonces no sólo caracterizo la rosa, sino también a mí mismo en mi relación con ella.

Por consiguiente, no puede decirse que el pensar y el sentir sean equivalentes. Y lo mismo puede afirmarse respecto a las demás actividades del espíritu humano. Frente al pensar, estas últimas pertenecen a la misma categoría que los demás objetos y sucesos observados. Pertenece precisamente a la naturaleza propia del pensar, el ser ésta una actividad que se dirige únicamente hacia el objeto observado, y no hacia la personalidad que piensa. Esto se manifiesta ya en la forma en que expresamos nuestros pensamientos sobre una cosa, que contrasta con la empleada para nuestros sentimientos y actos de la voluntad. Si al ver un objeto conozco que es una mesa, normalmente no diré: "pienso en una mesa", sino: "esto es una mesa". Pero sí diré: "me gusta esta mesa". En el primer caso no se trata para mí de expresar que me hallo en cierta relación con la mesa, mientras que en el segundo caso

se trata precisamente de esta relación. Al decir: "pienso en una mesa", penetro ya en ese estado excepcional mencionado anteriormente, en el cual convierto en objeto de observación algo que siempre está implícito en nuestra actividad espiritual, pero no como objeto observado.

La naturaleza propia del pensar hace que el pensador olvide el pensar mientras lo está efectuando. No se ocupa del pensar, sino del objeto del pensar que está observando.

Así pues, la primera observación que hacemos acerca del pensar, es que él es el elemento no observado de nuestra vida espiritual corriente.

La razón por la cual no observamos el pensar en la vida espiritual ordinaria, es sencillamente porque el pensar reposa sobre nuestra propia actividad. Lo que no produzco yo mismo se presenta en mi campo de observación como un objeto. Me veo frente a ello como a algo que se ha producido sin mi participación; comparece, por decirlo así, ante mí, y tengo que aceptarlo como condición previa de mi proceso pensante. Mientras pienso sobre el objeto, me ocupo del mismo; mi mirada va dirigida hacia él. Esta ocupación es precisamente la observación pensante. Mi atención va dirigida, no hacia mi actividad sino hacia el objeto de dicha actividad. En otras palabras: mientras estoy pensando, mi atención no está puesta en el pensamiento que yo mismo produzco, sino en el objeto del pensar, objeto que yo no produzco.

Me encuentro también en el mismo caso al penetrar en el estado excepcional antes mencionado, esto es, el pensar sobre mi pensar mismo. Nunca puedo observar mi pensar actual, pues sólo después de haberlo efectuado puedo convertir en objeto del pensar las experiencias que he tenido sobre mi proceso mental. Si quisiera observar mi pensar actual tendría que partirme en dos personalidades: en una que piensa, y otra que hace de espectador de ese pensar

mismo. Como esto es imposible, no puedo efectuarlo sino en dos actos separados. El pensar que va a ser observado no es nunca el que en ese momento se encuentra en actividad, sino otro. Es absolutamente lo mismo que para este objeto haga mis observaciones en mi propio pensamiento anterior, que siga el proceso mental de otra persona, o bien que presuponga un proceso pensante fingido, como en el ejemplo anterior con el movimiento de las bolas de billar.

El producir activo y la confrontación contemplativa , son dos cosas incompatibles. Ya lo dice el primer libro de Moisés (el Génesis), donde se refiere que Dios crea el mundo en los seis primeros días, y sólo cuando ya existe se le ofrece la posibilidad de contemplarlo: "Y Dios contempló todo lo que había hecho, y he aquí que era bueno." Lo mismo sucede con nuestro pensamiento; si queremos observarlo, tiene que existir primero.

La razón que impide observar el pensar mientras está transcurriendo, es la misma que nos permite conocerlo de un modo más inmediato y más íntimo que cualquier otro proceso en el mundo. Precisamente porque lo producimos nosotros mismos, conocemos las características de su desarrollo, y la manera como se desenvuelve lo pertinente a su proceso. Lo que en las demás esferas de observación sólo puede encontrarse de un modo mediato, esto es, la correspondiente conexión real y la relación entre sí de los distintos objetos, en lo que toca al pensar, lo sabemos de un modo totalmente inmediato. Por qué, para mi observación, el trueno sigue al relámpago, no lo sé de un modo inmediato; por qué razón mi pensar une el concepto trueno al concepto relámpago, lo sé inmediatamente por el contenido de ambos conceptos. Claro está que no se trata de que tenga los conceptos exactos de relámpago y de trueno; lo que sí me es claro es la relación entre ellos, relación que establecen por sí mismos.

Esta claridad transparente en lo que se refiere al proceso pensante es completamente independiente de nuestro conocimiento de los fundamentos fisiológicos del pensar. Me refiero aquí al pensar en la medida en que es resultado de la observación de nuestra actividad espiritual.

No se trata en ningún modo de cómo un proceso material de mi cerebro pueda ser la causa de otro o influirlo mientras efectúo una operación mental. Lo que observo en el pensar no es por qué proceso cerebral el concepto del relámpago se une en mi cerebro al del trueno, sino qué es lo que me predispone a relacionar ambos conceptos de un modo determinado. Mi observación me dice que lo único por lo que me guío en la asociación de mis pensamientos es por el contenido de éstos; y de ningún modo según los procesos materiales que tienen lugar en mi cerebro. Para una época menos materialista que la nuestra sería completamente superflua una observación como esta. Pero en la época actual, donde hay quien cree que si sabemos lo que es la materia también sabremos cómo piensa la materia, hay que decir que se puede hablar del pensar sin entrar en conflicto con la fisiología del cerebro.

Hoy día es para muchas personas sumamente difícil concebir el concepto de pensar en toda su pureza. Si a lo que acabo de decir respecto al pensar se opone la opinión de Cabanis* de que "el cerebro segrega pensamientos, lo

---

* Pierre-Jean-Georges Cabanis (1757-1808). Médico y filósofo francés. Profesor de Higiene (1794), de Medicina Legal y de Historia de la Medicina (1799) en la Escuela de Medicina de París, desarrolló una teoría radical, mecanicista y materialista de la biología. Fue el más ardiente materialista de la Ilustración francesa, y llevó el naturalismo a su extremo en sus *Rapports du physique et du moral de l'homme* (1802), donde argumentó que "para tener una acertada idea de las operaciones de las que resulta el pensamiento, es necesario considerar al cerebro como un órgano diseñado especialmente para producirlo, como el estómago y los intestinos están diseñados para realizar la digestión, el hígado para filtrar la bilis...".

mismo que el hígado la bilis, y las glándulas salivares la saliva", no sabe sencillamente de qué estoy hablando; intenta descubrir lo que es el pensar mediante un proceso de observación análogo al empleado para con los demás objetos del contenido del mundo. Lo cierto es que siguiendo este rumbo no puede encontrarlo, porque allí es precisamente donde, como ya he demostrado, se escapa a la observación normal. Quien no puede superar el materialismo, carece de la facultad de producir en sí mismo el estado excepcional descrito anteriormente, que le trae a la conciencia lo que permanece inconsciente en todas las demás actividades del espíritu. Con quien carezca de buena voluntad para situarse en este punto de vista, es tan imposible discutir sobre el pensar, como de colores con un ciego. Pero que no crea en ningún caso que consideramos el pensar como un conjunto de procesos fisiológicos. En resumen, no explica el pensar porque es incapaz de verlo.

Pero para todo aquel que está dotado de la facultad de observar el pensar (y con buena voluntad la posee todo hombre organizado normalmente), esta observación es de la mayor consecuencia, puesto que observa algo cuyo productor es él mismo; no se ve frente a un objeto que desde un principio le es ajeno, sino frente a su propia actividad. Sabe cómo se produce lo que observa; percibe claramente las relaciones y conexiones; conquista un punto firme, desde el cual puede, con fundada esperanza, buscar la explicación de todos los demás fenómenos del mundo.

El sentimiento de estar en posesión de este punto firme es lo que movió a Descartes*, fundador de la filosofía moderna, a basar todo el saber humano en la frase "pienso, luego exis-

* René Descartes (1596-1650). Filósofo, matemático y científico francés. Autor del famoso *Discurso del Método* (1637), texto que rompe con la escolástica propia de la Edad Media, y que por ello ha sido considerada una >

to". Todas las demás cosas, todos los demás acontecimientos existen sin mí; y no sé si como verdad, como ilusión o como ensueño. La única cosa que sé con absoluta certeza, puesto que soy yo mismo quien le da existencia, es mi pensar. Aunque el origen de su existencia sea otro, aunque provenga de Dios o de cualquiera otra fuente, no me cabe la menor duda de que existe, porque yo mismo lo genero. En principio no está justificado atribuirle otro sentido a la frase de Descartes. Lo único que podía afirmar es que sólo en mi pensar me concibo dentro del contenido del mundo, en mi propia actividad primordial. Mucho se ha discutido acerca de lo que significa la segunda proposición: "luego existo". Sin embargo, sólo puede tener sentido bajo una única condición. La afirmación más simple que puedo hacer acerca de una cosa es que es, que existe. Cómo se determine luego esta existencia de un modo más preciso, no puedo saberlo, en un primer momento, de ningún objeto de los que se presentan en el horizonte de mis experiencias. Cada objeto tendrá que ser examinado en su relación con otros objetos, si se quiere determinar en qué sentido se puede hablar del mismo como existente. Un acontecimiento vivido puede consistir en una suma de percepciones, pero también puede ser un sueño, una alu-

---

< obra fundamental de la filosofía occidental con implicaciones para el desarrollo de la filosofía y de la ciencia. Como científico produjo dos importantes revoluciones. En matemáticas creó la geometría analítica, el sistema de coordenadas cartesianas y la regla del paralelogramo, que permitió combinar fuerzas no paralelas. En química proporcionó una explicación unificada de innumerables fenómenos de tipo magnético, óptico, en astronomía, en fisiología orgánica, sentando los principios del determinismo físico y biológico, así como de la psicología fisiológica. Desde tiempos de Hegel, Descartes es considerado como el padre de la filosofía moderna. Los principales filósofos que lo sucedieron estudiaron con profundo interés sus teorías, para desarrollar sus resultados o para objetarlo, como es el caso de Spinoza, Leibniz, Malebranche, Locke e incluso Kant. Sin embargo, esta manera de juzgarlo no debe impedir la valoración de los estrechos vínculos que mantiene con los grandes filósofos clásicos, Platón y Aristóteles.

cinación, etc., es decir, que no puedo afirmar en qué sentido existe. Esto no podré inferirlo del acontecimiento mismo, sino que lo sabré si lo examino en su relación con otros objetos. Pero aún entonces sólo podré saber en qué relación se halla con dichos objetos. Mi investigación encuentra sólo un fundamento firme al dar con un objeto del que puedo inferir, sin salir de él mismo, el sentido de su existencia. Pues bien, esto es precisamente lo que soy yo como ser pensante, puesto que doy a mi existencia el contenido determinado y autosuficiente de mi actividad pensante.

Ahora bien, partiendo de aquí puedo preguntarme: ¿existen las demás cosas en el mismo sentido o en otro?

Cuando convertimos al pensar en objeto de observación, añadimos al resto del contenido del mundo, observado por nosotros, algo que suele escapar a la atención; pero no modificamos el modo en que el hombre se comporta con respecto a las demás cosas. Aumentamos el número de los objetos de observación, pero no el método con que los observamos. Mientras observamos las demás cosas, se mezcla con el suceder del mundo (en el que ahora incluyo el hecho de observar) un proceso que pasa inadvertido; algo distinto de todo lo demás, y que no es tenido en cuenta. Pero al observar el pensar ya no se descarta ningún elemento, puesto que entonces lo que está presente en segundo plano es el pensamiento mismo. Bajo el punto de vista cualitativo, son iguales el objeto observado y la actividad dirigida hacia el mismo. Y esto es nuevamente otra peculiaridad del pensar: cuando lo convertimos en objeto de observación, no nos vemos obligados a hacerlo mediante algo cualitativamente distinto, sino que podemos permanecer en el mismo elemento.

Cuando introduzco en mi pensar un objeto que existe sin mi propia actividad, voy más allá de mi observación, y se tratará de saber con qué derecho lo hago. ¿Por qué no dejo

que el objeto sencillamente actúe sobre mí? ¿Cómo es posible que mi pensar tenga alguna relación con el objeto? Estas son preguntas que forzosamente debe hacerse todo aquel que reflexiona acerca de sus propios procesos mentales. Pero estas preguntas dejan de tener sentido cuando se trata de pensar sobre el pensar. En efecto, no añadimos al pensar ningún elemento ajeno, y por consiguiente no tenemos que justificarnos a este respecto.

Schelling* dice que "conocer la naturaleza consiste en crearla". Si tomamos al pie de la letra estas palabras del célebre filósofo, tendríamos que renunciar de por vida al conocimiento de la naturaleza. En efecto, la naturaleza ya existe, y para crearla de nuevo sería menester conocer los principios según los cuales ha sido creada. Para la naturaleza que uno quisiera crear sería necesario inquirir 1as condiciones de existencia de la actualmente existente. Este indagar, que tendría que preceder al crear, equivaldría a conocer la naturaleza, y aún también en el caso de que, después de haberla indagado, no llegara a producirse esa creación. Solamente una naturaleza *todavía no existente* podría ser creada sin primero conocerla.

Lo que en el caso de la naturaleza es imposible, es decir, crear antes de conocer, es justamente lo que hacemos en el caso del pensar. Si con el pensar quisiéramos esperar hasta haberlo conocido, tendríamos que renunciar a pensar. Tenemos que pensar resueltamente, para después, median-

---

* Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling (1775-1854). Filósofo idealista alemán, uno de los máximos exponentes de la tendencia romántica alemana. Compañero de estudios de Hegel y Hölderlin en el Seminario de Tübingen, fue profesor en Jena (1798) donde entabló amistad con Schiller y Goethe; en Würzburg (1803); en Munich (1827) y en Berlín (1841-46). Se liberó de los idealismos, tanto de Fichte como de Hegel, fue influenciado por la teosofía de Jakob Böhme y finalmente creó una única y dinámica filosofía de la naturaleza, los mitos, la creatividad y la libertad.

te la observación de lo que hemos producido nosotros mismos, llegar a conocerlo. Para la observación del pensar nosotros mismos creamos primero el objeto, mientras que todos los demás objetos existen sin nuestra participación.

A mi afirmación de que "tenemos que pensar antes de poder observar el pensar", podría fácilmente objetarse que lo mismo se puede decir respecto a la digestión, que "no podemos esperar, para efectuarla, hasta haber observado el proceso digestivo". Pero esta objeción sería semejante a la que hizo Pascal* a Descartes al afirmar que también se podría decir: "voy de paseo, luego existo." Está claro que tengo que digerir resueltamente antes de haber estudiado el proceso fisiológico de la digestión. Pero la comparación sólo sería posible si quisiera, no observar la digestión por medio del pensar, sino comerla y digerirla. Por algo ha de ser que la digestión no puede ser objeto de la digestión, pero sí puede el pensar ser objeto del pensar.

Por consiguiente, es indudable que en el pensar sujetamos al suceder del mundo por un cabo, donde tenemos que estar presentes si queremos que suceda algo. Y esto es justamente lo que importa. Si las demás cosas me aparecen tan enigmáticas, es porque se originan sin mi participación; no hago sino encontrarme con ellas, mientras que el pensar sé cómo se ha generado. Por lo tanto, no existe, para estudiar todo el suceder del mundo, un punto de partida más primordial que el pensar.

---

* Blaise Pascal (1623-1662). Matemático prodigio, físico, filósofo y místico francés. Sus contribuciones a las ciencias naturales y aplicadas incluyen la invención y construcción de calculadoras mecánicas, el origen (con Fermat) de la teoría matemática de las probabilidades, investigaciones sobre los fluidos y la aclaración de conceptos tales como la presión y el vacío. Después de una experiencia religiosa profunda en 1654, Pascal abandonó las matemáticas y la física para dedicarse a la filosofía y a la teología. Como escritor filosófico y místico, fue el autor de las famosas obras "*Pensamientos*" y "*Lettres Provinciales*".

Al respecto quisiera mencionar un error muy difundido, referente al pensar. Consiste en afirmar que "éste no se nos presenta nunca tal como es en sí mismo; que el pensamiento que une las observaciones de nuestras experiencias y las entreteje con una red de conceptos, no es el mismo que después extraemos de los objetos observados y lo convertimos en objeto de nuestra contemplación; que lo que en principio proyectamos y entretejemos en las cosas inconscientemente es completamente distinto de lo que después, conscientemente, extraemos de las mismas".

Quien así razona no se da cuenta de que de esta manera no puede escapar de lo que es el pensar. Si quiero observar el pensar, no puedo de ningún modo salir del mismo. Al establecer una diferencia entre el pensar preconsciente y el posteriormente consciente, no hay que olvidar que esta diferencia es completamente externa, y que no tiene nada que ver con la cosa. Por el hecho de considerar una cosa con el pensar, no la modifico en modo alguno. Si bien puedo imaginarme que un ser provisto de órganos sensoriales totalmente distintos de los míos, y cuya inteligencia funcionara en forma también diferente, tenga de un caballo una imagen completamente distinta de la que yo tengo, no puedo concebir que mi propio pensar se convierta en algo distinto por el hecho de que lo observe. Yo mismo observo lo que yo mismo produzco. Aquí no se trata de saber bajo qué aspecto mi pensar se presenta a otra inteligencia ajena a la mía, sino de cómo se me aparece a mí. En todo caso, la imagen que de mi pensar tenga otra inteligencia no puede ser más verdadera que la mía. Sólo en el caso de que no fuera yo mismo el ser pensante, sino que el pensar se me presentara como actividad de un ser de naturaleza distinta de la mía, sólo en ese caso podría decir que, si bien mi imagen del pensar se presenta de una manera determinada, no puedo saber cómo es en sí mismo el pensar del ser en cuestión.

Pero por el momento no existe absolutamente ningún motivo para que considere mi propio pensar desde otro punto de vista. Y puesto que contemplo todo el resto del mundo por medio del pensar, ¿por qué habría de hacer una excepción para este último?

Con lo que antecede considero haber justificado suficientemente el tomar el pensar como punto de partida a la hora de estudiar el mundo. Arquímedes, cuando inventó la palanca, creyó que con su ayuda podría levantar el mundo entero, con sólo encontrar un punto donde apoyar su instrumento; necesitaba algo que no estuviera sostenido por otra cosa, sino que se sostuviera por sí mismo. Ahora bien, en el pensar encontramos un principio que existe por sí mismo, partiendo del cual podemos intentar comprender el mundo. El pensar podemos concebirlo sin auxilio de ninguna otra cosa. Se tratará ahora de saber si por medio del mismo podemos comprender también las demás cosas.

Hasta aquí he hablado del pensar sin ocuparme de su portador: la conciencia humana. La mayoría de los filósofos actuales objetarán que "antes de que exista el pensar tiene que existir la conciencia y que, por lo tanto, habría que partir de la conciencia y no del pensar; y que sin conciencia no puede existir el pensar". A lo cual responderé que "si quiero saber qué relación existe entre el pensar y la conciencia, tengo que pensar sobre esta relación y, por consiguiente, presupongo el pensar". Bien es verdad que a esto se podría replicar lo siguiente: "si el filósofo quiere comprender la conciencia se sirve del pensar, y en tal caso lo presupone; pero en el curso normal de la vida el pensamiento surge dentro de la conciencia y por lo tanto la sitúa antes que el pensar". Si esta respuesta fuese dada al creador del mundo que quiere crear el pensar, no cabe duda de que estaría justificada, ya que es imposible dar nacimiento al pensar sin primero crear la conciencia. Pero para el filósofo no se trata

de la creación del mundo, sino de la comprensión del mismo, y por consiguiente tiene que buscar los puntos de partida para la comprensión del mundo y no para su creación. Algo que verdaderamente me extraña es que se reproche al filósofo el ocuparse antes que cualquier otra cosa, de la exactitud de sus principios, y no en primer lugar de los objetos que quiere comprender. El creador del mundo tendría que saber, ante todo, cómo encontrar un portador para el pensar, pero el filósofo tiene que buscar una base segura a partir de la cual comprender lo existente. ¿De qué nos sirve partir de la conciencia y someterla a la contemplación pensante, sin saber de antemano si por medio de ésta es posible enterarse de las cosas?

Tenemos que empezar por considerar el pensar de un modo completamente neutral, sin referirlo a un sujeto pensante o a un objeto pensado, puesto que tanto en el sujeto como en el objeto nos encontramos ya con conceptos formados por el pensar. Es pues indudable que antes de poder comprender cualquier otra cosa tenemos que comprender el pensar. Sólo podrá negarlo quien no se dé cuenta de que él mismo, como ser humano, no es el primer eslabón de la creación sino el último. Por consiguiente, para explicar el mundo por medio de conceptos no se puede partir de los elementos cronológicamente primeros de la evolución, sino de lo que nos es dado como más próximo, lo más íntimo. No podemos trasladarnos de un salto al principio de la creación para comenzar allí nuestro análisis, sino que tenemos que partir del momento presente, y ver si de lo posterior podemos ascender a lo anterior. Mientras los geólogos, para explicar el estado actual de la Tierra, han persistido en hablar de revoluciones imaginarias, han caminado en las tinieblas. Sólo han encontrado un terreno firme cuando empezaron a investigar qué procesos tienen lugar todavía hoy en la Tierra, y de éstos han deducido a posteriori los del

pasado. Y mientras la filosofía siga suponiendo todos los principios posibles e imaginables, como átomo, movimiento, materia, voluntad, inconsciencia, etc., estará flotando en el aire. El filósofo sólo podrá llegar a un resultado cuando se decida a considerar como su primer paso lo absolutamente último. Y esto absolutamente último, hasta donde ha llegado la evolución del mundo, es precisamente el pensar.

Hay quienes dicen: no podemos tener la certeza si nuestro pensar en sí es correcto o no y, por lo tanto, el punto de partida no deja de ser dudoso. Este razonamiento es tan sensato como lo sería dudar de que un árbol sea en sí mismo correcto o no. El pensar es un hecho, y no tiene sentido preguntar si un hecho es correcto o erróneo. A lo sumo puedo dudar de si el pensar está o no aplicado correctamente, como puedo dudar de que un determinado árbol dé la madera adecuada para la fabricación de tal o cual utensilio. El presente escrito se propone precisamente mostrar hasta qué punto la aplicación del pensar al mundo es correcta o falsa. Puedo comprender que alguien dude de que por medio del pensar acerca del mundo sea posible averiguar algo; pero me es incomprensible que se pueda dudar de la justeza del pensar en sí.

ANEXO PARA LA NUEVA EDICION (1918)

En lo expuesto anteriormente se muestra la diferencia fundamental que existe entre el pensar y todas las demás actividades anímicas, como un hecho evidente para la observación realmente imparcial. Quien no se esfuerce en juzgar con imparcialidad, se sentirá fácilmente inducido a hacer objeciones como la siguiente: cuando pienso en una rosa, no hago sino expresar una relación existente entre mi "yo" y la rosa, como sucede cuando siento su belleza; en el pensar existe una relación entre el "yo" y el objeto como la hay, por

ejemplo, en el sentir o el percibir. Al hacer esta objeción no se tiene en cuenta que únicamente en la actividad pensante el "yo" se reconoce a sí mismo identificado con el ser que está activo en todas las ramificaciones de su actividad; lo cual no es en absoluto el caso en ninguna otra actividad anímica. Así, por ejemplo, cuando se siente un placer, un observador sutil puede distinguir perfectamente hasta qué punto el "yo" se siente uno con el ser que está activo, y hasta qué punto existe en él un elemento pasivo, por el hecho de que para el "yo" el placer simplemente se manifiesta Y lo mismo sucede con las demás actividades anímicas. Lo que importa es no confundir el "tener imágenes mentales" con el elaborar pensamientos por medio del pensar. Las imágenes mentales pueden surgir en el alma, como ensueños o vagas inspiraciones; pero esto no es pensar.

No obstante, todavía podría objetarse que si esto es lo que se entiende por pensar, entonces dentro de éste se encuentra la voluntad, y por consiguiente, se trata no solamente del pensar sino también del querer pensar. Pero esto nos autorizaría sólo a afirmar que el verdadero pensar tiene siempre que ser intencionado (querido/pretendido), lo cual no tiene nada que ver con la característica del pensar tal como ha sido expuesta anteriormente. A pesar de que la esencia del pensar siempre haga necesario que éste tenga que ser intencional, lo que importa es que lo que se quiere hacer debe ser algo que, al realizarse, aparezca ante el "yo" como su propia actividad, y de cuyo desarrollo el "yo" sea plenamente consciente. Es más, debe decirse que debido a la esencia del pensar que aquí se ha tenido en cuenta, éste se muestra al observador absolutamente como un acto voluntario. Quien se esfuerce verdaderamente en examinar lo que entra en consideración para formarse un concepto del pensar, no podrá menos que convenir que esta actividad anímica posee efectivamente la propiedad de que hemos hablado.

Una personalidad que el autor del presente libro estima en mucho como pensador (Eduard von Hartmann), le ha objetado que no se puede hablar del pensar en la forma que se hace aquí, porque lo que aquí se cree observar como pensar activo no es más que una apariencia, y que en realidad se observan solamente los resultados de una actividad no consciente que es la base del pensar; que sólo porque esta actividad no consciente no se observa, surge la ilusión de que el pensamiento observado existe por sí mismo, como sucede cuando en una sucesión rápida de chispas eléctricas se cree ver un movimiento. Esta objeción se basa también en una falsa apreciación de los hechos. Al hacerla no se tiene en cuenta que es el "yo" mismo quien, situado dentro del pensar, observa su propia actividad. Para engañarse, como en el caso de las chispas eléctricas que se suceden con gran rapidez, tendría que estar el "yo" fuera del pensar. Lo que sí puede decirse, es que el que hace tal objeción comete un grave error, como el que ante una luz en movimiento dijera que en cada punto de su trayectoria es encendida de nuevo por una mano desconocida.

Decididamente hay que sostener que, quien quiera ver en el pensar algo que no sea la actividad claramente perceptible generada en el "yo" mismo, tiene que hacerse ciego primero ante los simples hechos accesibles a la observación, para luego tomar por base del pensar una actividad hipotética. De lo contrario no puede sino reconocer que todo lo que pensando añade al pensar lo está extrayendo de la esencia misma del pensar. La observación exenta de prejuicios nos muestra que no hay nada que pueda atribuirse a la esencia del pensar, que no sea hallado en el pensar mismo. No se descubrirá nada que dé origen al pensar si se sale fuera de su ámbito.

4

EL MUNDO COMO PERCEPCION

Los conceptos e ideas son originados por el pensar. No puede explicarse con palabras lo que es un concepto; éstas pueden solamente hacer notar al hombre que tiene conceptos. Cuando alguien ve un árbol, el pensar reacciona a la observación y al objeto exterior se añade la idea correspondiente; entonces el hombre considera ambas cosas como correspondiéndose recíprocamente. Cuando el objeto exterior desaparece del campo de observación sólo queda la idea equivalente, que es lo que constituye el concepto del mismo. Cuanto más se amplía nuestra experiencia, tanto mayor es la suma de nuestros conceptos. Pero los conceptos no se encuentran aislados entre sí, sino que se relacionan mutuamente formando un conjunto coherente. Así, por ejemplo, el concepto "organismo" se encuentra unido a los conceptos "desarrollo coordinado" y "crecimiento". Otros conceptos formados sobre objetos particulares se funden finalmente en uno solo. Todos los conceptos que me formo de leones se funden en el concepto común "león". De este modo los diversos conceptos aislados se unen para formar un sistema conceptual cerrado donde cada concepto ocupa su lugar especial. Las ideas no son cualitativamente distintas de los conceptos. Son simplemente conceptos de mayor contenido, más saturados, más extensos. Al llegar a este punto, insisto en recalcar que he dado como mi punto de partida el pensar, y no los conceptos e ideas, los cuales son

producidos por el pensar, y por lo tanto, lo presuponen. Por consiguiente, lo que he dicho respecto a la naturaleza del pensar, basada en sí misma y no determinada por otra cosa, no puede sencillamente aplicarse a los conceptos. Hago esta observación expresamente porque aquí es donde difiero de Hegel, quien establece el concepto como lo primordial.

El concepto no se obtiene por la observación. El solo hecho de que el hombre, mientras va creciendo, se forma lentamente los conceptos correspondientes a los objetos que le rodean, corrobora esta aserción. Los conceptos vienen a añadirse a la observación.

Un filósofo actual muy en boga (Herbert Spencer) describe de la siguiente manera el proceso espiritual que efectuamos ante una observación:

"Si un día del mes de septiembre vamos de paseo por el campo, y unos pasos delante de nosotros oímos un ruido, y junto a la zanja de donde parece provenir, vemos moverse la hierba, nos dirigiremos probablemente hacia el sitio en cuestión para enterarnos de lo que produjo el ruido y el movimiento. Al acercarnos sale volando una perdiz, con lo cual queda satisfecha nuestra curiosidad, puesto que ya tenemos lo que llamamos una explicación de los fenómenos. Esta explicación se reduce a lo siguiente: dado que en el curso de la vida hemos experimentado infinidad de veces que una perturbación del reposo de pequeños cuerpos es simultánea con el movimiento de otros cuerpos que se encuentran entre los mismos, y como de ello hemos generalizado la relación entre esas alteraciones y dichos movimientos, damos por explicada esta alteración en particular tan pronto como descubrimos que constituye un ejemplo en concreto de dicha relación."

Analizándolo con más precisión, el caso se presenta completamente distinto de como lo describe Spencer. Al oír un

ruido busco en primer lugar el concepto para esta observación. Este concepto es lo que primero dirige mi atención más allá del ruido. Quien no reflexiona más lejos, oirá el ruido y quedará satisfecho. Pero mi reflexión me permite entender claramente que debo concebir el ruido como efecto de algo que lo ha producido. Por consiguiente, sólo al unir el concepto "efecto" con la percepción "ruido" se da un motivo para ir más allá de la observación en particular, y buscar la causa. El concepto "efecto" provoca el concepto "causa"; luego procuro saber cuál es el objeto causante, y lo descubro en forma de la perdiz. Pero por medio de la mera observación, por numerosos que sean los casos a que se extienda, no podré nunca adquirir los conceptos de causa y efecto. La observación estimula el pensar, y éste me muestra el modo de relacionar una experiencia con otra.

Si se exige a una "ciencia rigurosamente objetiva" que extraiga su contenido sólo de la observación, deberá exigirse al mismo tiempo que renuncie a todo pensar, puesto que éste, por su misma naturaleza, va más allá de lo observado.

Pero ahora es el momento de pasar del pensar al ser pensante, puesto que éste es el que une el pensar a la observación. La conciencia humana es la escena en donde se encuentran la observación y el concepto, y donde se establece la relación correspondiente. Con lo cual queda al mismo tiempo caracterizada esa conciencia (humana). Ella es la mediadora entre el pensar y la observación. Cuando el ser humano observa una cosa, ésta se le aparece como algo dado; cuando piensa, se ve a sí mismo como activo. Considera a la cosa como "objeto" y a sí mismo como "sujeto" pensante. Por dirigir su pensar a la observación, tiene conciencia de los objetos; por dirigir su pensar hacia sí mismo, tiene conciencia de sí mismo. La conciencia humana es necesariamente, al mismo tiempo, conciencia de sí mismo, porque es conciencia pensante; pues al dirigir el

pensar la mirada hacia su propia actividad, convierte en objeto su entidad primordial, es decir su sujeto.

Ahora bien, no hay que olvidar que sólo nosotros, por medio del pensar, podemos designarnos como sujetos en oposición a los objetos. Por eso el pensar nunca debe ser considerado como una mera actividad subjetiva. El pensar se encuentra más allá de sujeto y objeto, y forma estos dos conceptos como todos los demás conceptos. Así pues, cuando nosotros, como sujetos pensantes, relacionamos un concepto con un objeto, no debemos considerar esta relación como algo meramente subjetivo. No es el sujeto quien establece esta relación, sino el pensar. El sujeto no piensa por ser sujeto, sino que se aparece a sí mismo como sujeto porque es capaz de pensar. Por lo tanto, la actividad que el hombre ejerce como ser pensante no es una actividad meramente subjetiva, no es subjetiva ni objetiva, pues va más allá de estos dos conceptos. En ningún caso puedo decir que mi sujeto individual piensa; antes es éste quien vive por la gracia de mi pensar. De modo que el pensar es un elemento que me lleva mas allá de mí mismo, y me vincula con los objetos. Pero al mismo tiempo me separa de éstos, porque me opone a ellos como sujeto.

En esto se basa la naturaleza doble del ser humano: piensa, y al pensar se abarca a sí mismo y al resto del mundo; pero debe al mismo tiempo, por medio del pensar, determinarse a sí mismo como individuo opuesto a las cosas.

La pregunta que ahora se impone es la siguiente: ¿cómo penetra en la conciencia el otro elemento que hasta ahora hemos designado sólo como objeto de observación y que, en la conciencia, viene a encontrarse con el pensar?

Para contestar a esta pregunta tenemos que eliminar de nuestro campo de observación todo lo que ha sido introducido en él por el pensar, ya que el contenido de nuestra con-

ciencia se encuentra en todo momento impregnado con conceptos del modo más diverso.

Imaginémonos que un ser de inteligencia humana completamente desarrollada surgiese de la nada y se situase frente al mundo. Lo que entonces captaría, antes de que el pensar entrase en actividad, es el puro contenido de la observación. El mundo mostraría a este ser una mera yuxtaposición inconexa de objetos de las sensaciones, como colores, sonidos, sensaciones táctiles, calor, sabor y olfato, y también sentimientos de placer y de desagrado. Este conjunto es el contenido de la pura observación, carente de pensar. Frente a este conjunto se encuentra el pensar, dispuesto a desarrollar su actividad tan pronto como encuentre un punto de contacto. Y la experiencia nos enseña que no tarda en encontrarlo. El pensar posee la facultad de tender un hilo entre uno y otro elemento de observación, une a dichos elementos ciertos conceptos, y con ello los relaciona mutuamente. Ya hemos visto anteriormente que un ruido percibido por nosotros, se vincula con otra observación gracias a que consideramos al primero como efecto de la segunda.

Si no perdemos de vista que la actividad del pensar en ningún modo puede ser considerada como subjetiva, tampoco caeremos en la tentación de creer que las relaciones que el pensar establece tienen un valor meramente subjetivo.

Se tratará ahora de buscar, valiéndose de la reflexión pensante, la relación que existe entre nuestro sujeto consciente y el contenido de observación que nos es dado de un modo inmediato, y del que hemos hablado anteriormente.

Dada la imprecisión del lenguaje en ciertas materias, me parece necesario ponerme de acuerdo con el lector acerca del uso de una palabra que deberé emplear en lo sucesivo. Voy a llamar "percepciones" a los objetos inmediatos de sensación, que he mencionado anteriormente, de los cuales

el sujeto consciente adquiere conocimiento por medio de la observación. Así pues, no es al proceso de la observación sino al objeto de la misma, que designaré con el nombre de percepción.

No empleo la expresión "sensación", porque en la fisiología tiene un significado menos amplio que el de mi concepto de percepción. Un sentimiento dentro de mí puedo muy bien llamarlo percepción, pero no sensación en sentido fisiológico. Además, adquiero conocimiento de mi sentimiento porque se convierte para mí en percepción. Igualmente podemos llamar percepción al modo en que nos percatamos de nuestro pensar mediante la observación, ya que es por medio de la percepción como nos enteramos por la forma en que surge en primer lugar en nuestra conciencia.

El hombre ingenuo considera sus percepciones, en su aparición inmediata, como cosas cuya existencia es completamente independiente de él. Cuando ve un árbol, al principio no duda de que éste, en la forma en que aparece y con los colores de sus distintas partes, se encuentra realmente en el sitio hacia donde dirige la vista. Al ver por la mañana salir el sol en el horizonte en forma de disco, y seguir el curso que este disco describe, considera que todo esto existe por sí mismo del modo en que lo percibe. Y continúa en esta creencia hasta que encuentra otras percepciones que la contradicen. El niño, careciendo de experiencia en lo que toca a distancias, hace ademán de querer tocar la luna, y rectifica lo que a primera vista tuvo por verdadero sólo al encontrar otra percepción en contradicción con la primera. Toda ampliación del círculo de mis percepciones me obliga a rectificar mi imagen del mundo. Esto se muestra tanto en la vida cotidiana como en el desarrollo espiritual de la humanidad. La imagen que de la relación de la Tierra con el sol y los demás cuerpos celestes tenían los antiguos, Copérnico tuvo que sustituirla por otra, porque no coincidía

con percepciones que eran desconocidas anteriormente. Cuando el célebre doctor Franz* operó a un ciego de nacimiento, éste dijo que antes de ser operado se había formado, a través de las percepciones táctiles, una imagen completamente distinta del tamaño de los objetos. Tuvo, por consiguiente, que corregir sus percepciones táctiles por medio de sus percepciones visuales.

¿A qué se debe que estemos obligados a rectificar continuamente nuestras observaciones?

Una simple observación nos da la respuesta. Cuando estoy en un extremo de una avenida, los árboles que se hallan en el otro extremo me parecen más pequeños y más juntos que los del sitio en que me encuentro. La imagen de mis percepciones se transformará al cambiar yo el sitio desde donde observo. Por lo tanto, dicha imagen, en la forma en que se me presenta, depende de algo que es inherente, no al objeto, sino a mí como sujeto que percibe. Para la avenida es completamente indiferente el sitio en que me encuentro; pero de éste depende esencialmente la imagen que recibo de aquella. Asimismo es indiferente para el sol y el sistema planetario que el hombre los mire justamente desde la Tierra; pero la imagen que se ofrece a éste está determinada por el lugar donde habita. Esta dependencia que la imagen perceptual tiene con el punto de observación es la más fácil de comprender. Pero el problema ya es más difícil de resolver cuando descubrimos que el mundo de nuestras percepciones depende de nuestra organización corporal y espiritual. Los físicos nos enseñan que dentro del espacio en que oímos un sonido tienen lugar vibraciones del aire, y que el cuerpo en que buscamos el origen del sonido muestra un movimiento vibratorio de sus partes. Este movimiento lo percibimos como sonido, sólo si tenemos un oído

---

* Johann Christoph August Franz (nació en 1807), oculista cirujano.

organizado normalmente. De lo contrario, el mundo entero nos aparecería en eterno silencio. La fisiología nos enseña igualmente que hay hombres que no perciben nada del magnífico esplendor de colores que nos rodea. Su imagen perceptual les muestra solamente matices de claroscuro. Otros no perciben colores determinados, por ejemplo el rojo. En su imagen del mundo falta este color, y por lo tanto es distinta de la del hombre común. Llamemos matemática a la dependencia que la imagen perceptual tiene desde mi punto de observación, y cualitativa a la que depende de mi organismo. La primera determina las relaciones de tamaño y las distancias recíprocas de mis percepciones, la segunda la cualidad de las mismas. Que yo vea de color rojo una superficie roja (determinación cualitativa) depende de mi organización visual. Las imágenes perceptuales son por lo tanto, al principio, subjetivas. El conocimiento del carácter subjetivo de nuestras percepciones puede fácilmente dar lugar a que se dude de que reposen en algo objetivo. Sabiendo que una percepción, por ejemplo la del color rojo o de un sonido determinado, no es posible sin cierta disposición de nuestro organismo, puede llegar a creerse que, prescindiendo de nuestro organismo subjetivo, esa percepción no existe, es decir, que sin el acto de la percepción de que es objeto, carece en absoluto de existencia. Esta creencia ha encontrado en George Berkeley* un representante clásico el cual opinaba que el hombre, desde el momento en que

---

* George Berkeley (1685-1753). Filósofo irlandés. Profundamente religioso, dedicó su obra a fundar la fe en el discurso racional, a contracorriente del espíritu librepensador de su época que, con el auge del empirismo, había quedado marcada por un cierto escepticismo. Tras estudiar en Dublín y ordenarse sacerdote, en 1710 escribió su obra fundamental titulada *Los principios del conocimiento humano.* Vivió en América del Norte, donde una famosa universidad lleva su nombre (1728-31), antes de ser nombrado Obispo de Cloyne (1734) y retirándose finalmente en Oxford (1752). Fue el filósofo del inmaterialismo y el idealismo subjetivo personificado en la frase "ser es percibir".

se da cuenta de la importancia del sujeto para la percepción, ya no puede seguir creyendo que exista un mundo sin el espíritu consciente. Berkeley se expresa en estos términos: "Ciertas verdades son tan palpables y evidentes, que no hay más que abrir los ojos para verlas. Una de estas verdades es la aserción que todo el coro celeste y todo lo que pertenece a la Tierra, todos los cuerpos que componen el estupendo edificio del mundo, no tienen, fuera del espíritu, subsistencia alguna; que su ser consiste en ser percibidos o conocidos, y que, por lo tanto, mientras no son realmente percibidos por mí, o existentes en mi conciencia o en la de otro espíritu creado, no tienen existencia alguna o existen en la conciencia de un espíritu eterno". Según esta opinión, no queda absolutamente nada de la percepción, si se prescinde del hecho de ser percibida. Un color si no es visto, no existe; ni existe un sonido si no es oído. Asimismo tampoco existen extensión, forma y movimiento fuera del acto de la percepción. En ningún sitio vemos forma o extensión por sí solas, sino siempre unidas a otras cualidades que incuestionablemente dependen de nuestra subjetividad. Si estas últimas desaparecen con nuestra percepción, lo mismo debe suceder con aquellas a las cuales están unidas.

La objeción que, si bien la forma, el color, el sonido, etc. no tienen existencia sino dentro del acto de la percepción, deben existir cosas independientemente de la conciencia y que son parecidas a las imágenes perceptuales conscientes, los que profesan la opinión de Berkeley la refutan diciendo que un color y una forma pueden sólo parecerse a un color y una forma. Nuestras percepciones pueden sólo parecerse a nuestras percepciones, y no a otras cosas; también lo que llamamos objeto no es sino un conjunto de percepciones, unidas entre sí de un modo determinado; si de una mesa sustraigo la forma, la extensión, el color, etc., en una palabra, lo que es sólo mi percepción, no queda nada más. Esta opinión,

si se es consecuente, equivale a afirmar que los objetos de mis percepciones existen sólo por mí, y lo que es más, sólo mientras los percibo; desaparecen junto con el percibir, sin el cual no tienen ningún sentido. Si prescindo de mis percepciones, no conozco ni puedo conocer ningún otro objeto.

Contra esta afirmación no puede objetarse nada mientras sólo se tenga en cuenta, de un modo general, el hecho de que la percepción es, en parte, determinada por la organización de mi sujeto. Pero la cuestión se plantearía de manera esencialmente distinta si fuéramos capaces de señalar cuál es la función de nuestro percibir en el surgimiento de una percepción. Sabríamos entonces qué es lo que sucede en la percepción mientras estamos percibiendo, y podríamos determinar también qué es lo que ha de haber en ésta antes de que sea percibida.

Con ello nos apartamos, en nuestra exposición, del objeto de la percepción y nos dirigimos hacia el sujeto de la misma. No sólo percibo las demás cosas, sino que también me percibo a mí mismo. En principio, el contenido de la percepción de mí mismo consiste en que soy lo que permanece frente al continuo vaivén de las imágenes perceptuales. La percepción del yo puede surgir de continuo en mi conciencia mientras tengo otras percepciones. Al estar absorto en la percepción de un objeto determinado, al principio solamente tengo conciencia de éste. A esta percepción puede venir a añadirse la percepción de mí mismo, y entonces tengo conciencia no sólo del objeto, sino también de mi personalidad, que se encuentra frente al objeto y lo observa. No sólo veo un árbol, sino que sé también que soy yo quien lo ve. También reconozco que sucede algo en mi interior mientras observo el árbol. Al desaparecer el árbol de mi horizonte, queda en mi conciencia un residuo de este acontecimiento, esto es, una imagen del árbol. Esta imagen se ha unido con mi yo durante mi observación; éste se ha enriquecido; un

elemento nuevo se ha agregado a su contenido. Este elemento es lo que llamo representación del árbol. Nunca llegaría a poder hablar de representaciones, si no las vivenciara en la percepción de mi yo. Las percepciones vendrían y se irían, y yo las dejaría pasar. Sólo porque percibo mi yo, y me doy cuenta de que su contenido se modifica con cada percepción, me veo obligado a relacionar la observación del objeto con mi propia mutación, y a hablar de mi representación del objeto.

Percibo la representación en mí mismo en el mismo sentido en que en otros objetos percibo el color, el sonido, etc. Y ahora puedo hacer la distinción de llamar mundo exterior a esos otros objetos y mundo interior al contenido de la percepción de mi propio ser. El desconocimiento de la relación entre representación y objeto ha ocasionado en la filosofía moderna un sinnúmero de falsas interpretaciones. Ha sido colocada en primer plano la modificación que se produce en el yo, y se ha perdido completamente de vista el objeto causante de esta modificación. Se ha afirmado que no percibimos los objetos, sino solamente nuestras representaciones; que nada puedo saber de la mesa en sí, objeto de mi observación, sino sólo de la modificación que tiene lugar en mí mismo cuando percibo la mesa.

No debe confundirse esta doctrina con la de Berkeley, de la que hemos hablado anteriormente. Berkeley afirma la naturaleza subjetiva del contenido de mis percepciones, pero no dice que puedo tener conocimiento sólo de mis representaciones. Limita mi saber a mis representaciones porque opina que, fuera del acto de representar no existe objeto alguno. Según Berkeley, lo que tomo por una mesa deja de existir tan pronto como aparto la vista de la misma; y que mis percepciones son creadas de un modo inmediato por el poder divino. Veo una mesa porque Dios produce en mí esta percepción. Berkeley no admite, por consiguiente,

otros seres reales más que Dios y los espíritus humanos; lo que llamamos mundo existe solamente dentro de los espíritus. Para Berkeley no existe lo que el hombre ingenuo llama mundo exterior, naturaleza corporal.

Frente a esta doctrina se encuentra la de Kant*, reinante en la actualidad, la cual reduce nuestro conocimiento del mundo a nuestras representaciones, no porque esté convencida de que fuera de éstas nada existe, sino porque cree que estamos organizados de tal manera, que sólo podemos experimentar las modificaciones de nuestro yo, y no de las *cosas en sí* que causan tales modificaciones. Del hecho de que sólo conozco mis representaciones, no infiere que no haya una existencia independiente de éstas, sino solamente que el sujeto no puede concebir tal existencia de un modo directo; que no puede adquirir conocimiento de la misma sino que ha de limitarse a "imaginarla, fingirla, pensarla, conocerla, o quizá también no conocerla, por medio de sus pensamientos subjetivos". (O. Liebmann**, Zur Analysis der Wirklichkeit, Pág. 28). Esta doctrina cree poder afirmar de un modo categórico, que por ser tan patente no tiene necesidad de prueba alguna, que "el primer punto funda-

---

* Immanuel Kant (1724-1804). Considerado generalmente el fundador de la epistemología, y sin duda filósofo en sentido actual. Steiner comienza así el Prólogo de su obra "Verdad y Ciencia": "En el presente, la filosofía sufre de una enfermiza fe en Kant, hasta el punto de que se cree que los seres humanos sólo pueden conocer las formas de su propio conocimiento y por lo tanto limita la posibilidad humana de conocer". Esta enfermiza dependencia de Kant prevalece en nuestros días.

** Otto Liebmann, *El Análisis de la Realidad*, p. 28. Liebmann (1840-1912) fue un neo-kantiano. Steiner describe sus trabajos como "un auténtico modelo de crítica filosófica. Aquí una mente cáustica que descubre ingeniosamente las contradicciones en el mundo de los pensamientos, revela como mentiras a medias lo que aparece como un juicio seguro, y muestra los insatisfactorios elementos que contienen las ciencias individuales cuando sus resultados se muestran ante los más altos tribunales del pensamiento..." (R. Steiner, Los Enigmas de la Filosofía).

mental del que el filósofo debe hacerse claramente consciente consiste en el conocimiento de que al principio nuestro saber se extiende exclusivamente a nuestras representaciones. Estas son lo único de que nos enteramos y experimentamos de un modo inmediato; por lo cual ni la duda más radical es capaz de quitarnos este saber. En cambio, el saber que va más allá de mis representaciones (aquí empleo esta expresión en su sentido más amplio, de manera que comprende también todo lo psíquico) está sujeto a duda. Por consiguiente, al comienzo de toda filosofía tiene que ponerse expresamente en duda todo conocimiento que vaya más allá de las representaciones". Así empieza Volkelt* su libro sobre "La Teoría Kantiana del Conocimiento". No obstante, lo que aquí se expone como una verdad inmediata y evidente, es en realidad el resultado de una operación mental que se desarrolla en la siguiente forma: el hombre ingenuo cree que los objetos, tal como los percibe, existen también fuera de su conciencia. Pero tanto la física como la fisiología y la psicología parecen enseñarnos que, para que podamos tener representaciones es necesario nuestra organización y que, por lo tanto, no podemos saber sino lo que éste nos transmite de los objetos. Así pues, nuestras percepciones son modificaciones de nuestra organización, y no cosas en sí mismas. De hecho, para Eduard von Hartmann esa reflexión nos conduce a la convicción de que sólo de nuestras representaciones podemos tener un conocimiento directo (Grundproblem del Erkenntnistheorie, pág. 16-40). Del hecho de que fuera de nuestro organismo, encontramos vibraciones de los cuerpos y el aire que se nos manifiestan como sonido, se infiere que lo que llamamos sonido es la reacción subjetiva de nuestro organismo a los movimientos

---

* Johannes Volkelt (1842-1930) fue otro neo-kantiano. Steiner se mantiene al nivel de los trabajos de Liebmann y Volkelt. Ver sus comentarios en "Los Enigmas de la Filosofía", Parte II, Capítulo IV.

que ocurren en el mundo exterior. Del mismo modo se considera que el color y el calor son sólo modificaciones de nuestro organismo. Es más, se opina que estas dos variedades de percepción son provocadas en nosotros por el efecto de ciertos fenómenos en el mundo exterior, esencialmente distintos de lo que experimentamos como calor o color. Si estos fenómenos estimulan los nervios epidérmicos de mi cuerpo, tengo la percepción subjetiva de calor, y si afectan el nervio óptico percibo luz y color. De manera que la luz, el color y el calor son aquello con que mis nervios sensitivos responden a las excitaciones del exterior. Tampoco el sentido del tacto me da a conocer los objetos del mundo exterior, sino sólo mi propio estado. Según la opinión de la física moderna, podemos imaginarnos que los cuerpos se componen de partículas infinitamente pequeñas llamadas moléculas, y que éstas no se tocan, sino que están separadas entre sí por cierto espacio. Entre ellas se encuentra por lo tanto el vacío, a través del cual interactúan mutuamente por medio de fuerzas de atracción y de repulsión. Cuando acerco mi mano a un cuerpo, las moléculas de mi mano no tocan de un modo directo las del cuerpo, sino que queda entre ambos una pequeña distancia, y lo que yo siento como resistencia del cuerpo no es otra cosa que la fuerza repelente que sus moléculas ejercen en mi mano. Me encuentro absolutamente fuera del cuerpo en cuestión, y percibo solamente su acción sobre mi organismo.

Como complemento de estas reflexiones, aparece la teoría de las llamadas energías sensoriales específicas, elaborada por J. Müller* (1801-1858). En ella se afirma que cada sen-

---

* Johannes Peter Müller (1801-1858). Fisiólogo y estudioso de la anatomía comparada, introdujo el concepto de la energía específica de los nervios; explicó las sensaciones de color producidas por presión en la retina; realizó estudios de la sangre, la linfa, la voz y sobre embriología. Es autor de la obra *Handbuch der Physiologie des Menschen* (1833-40).

tido posee la particularidad de responder a las excitaciones exteriores sólo de una manera determinada. Una acción ejercida en el nervio óptico ocasiona una percepción de luz, independientemente de que la excitación se produzca por medio de lo que llamamos luz, de una presión mecánica, o una corriente eléctrica. Por otra parte, las mismas excitaciones exteriores producirán en los diversos sentidos percepciones distintas. De lo cual parece deducirse que nuestros sentidos sólo pueden transmitirnos lo que ocurre en ellos mismos, pero nada del mundo exterior. Ellos determinan las percepciones según su naturaleza propia.

La fisiología muestra que tampoco puede existir un conocimiento directo de lo que producen los objetos en nuestros órganos sensoriales. Al investigar los procesos que tienen lugar en nuestro cuerpo, el fisiólogo encuentra que en los órganos sensoriales mismos los efectos del mundo exterior se modifican ya de la manera más variada. Esto se ve más claramente en el caso del ojo y del oído. Ambos son órganos muy complejos, que modifican considerablemente el estímulo exterior antes de transmitirlo al nervio correspondiente. Y este estímulo ya modificado es conducido desde la extremidad periférica del nervio hacia el cerebro. Aquí los órganos centrales han de volver a ser estimulados. De lo cual se concluye que el proceso exterior ha sufrido una serie de transformaciones antes de llegar a la conciencia. La conexión entre lo que ocurre en el cerebro y el proceso exterior, tiene lugar a través de tantos procesos intermediarios, que una semejanza entre ambos es inimaginable. Lo que el cerebro transmite finalmente al alma no son ni procesos exteriores, ni procesos de los órganos sensoriales, sino sólo aquellos que tienen lugar dentro del cerebro. Pero el alma tampoco percibe estos últimos directamente. Lo que en último término tenemos en la conciencia no son procesos cerebrales, sino sensaciones. Mi sensación del rojo no se

parece en nada al proceso que se desarrolla en el cerebro cuando siento dicho color. El rojo aparece en el alma como efecto ocasionado por el proceso cerebral. Por esta razón dice Hartmann (Grundproblem der Erkenntnistheorie, pág 37) que "lo que el sujeto percibe son, por consiguiente, sólo modificaciones de sus propios estados psíquicos, y nada más". Sin embargo, cuando tengo las sensaciones, éstas están todavía muy lejos de estar agrupadas en lo que percibo como "cosas". El cerebro no puede transmitirme sino sensaciones sueltas. Las sensaciones de dureza o blandura me son transmitidas por el sentido del tacto, las de luz y color por el sentido de la vista. No obstante, todas estas sensaciones se encuentran reunidas en un solo objeto. Esta reunión tiene que ser llevada a cabo por el alma, es decir, que el alma agrupa en cuerpos las sensaciones aisladas que le proporciona el cerebro. Mi cerebro me suministra por separado y por vías completamente distintas, las sensaciones visuales, táctiles y acústicas con que el alma construye luego, por ejemplo, la representación "trompeta". Este eslabón final (representación de la trompeta) de un proceso, es lo primero que se presenta a mi conciencia como dado. En él ya no se encuentra nada de lo que existe fuera de mí y que en un principio provocó una impresión en mis sentidos. En el camino hacia el cerebro, y del cerebro hacia el alma, el objeto exterior se ha perdido completamente.

Sería difícil encontrar en la historia de la vida espiritual humana un edificio levantado con más ingenio, y que, sin embargo, sometido a un escrutinio minucioso, se desvanece completamente.

Veamos un poco más de cerca cómo ha sido elaborado. En él se parte de lo que es dado a la conciencia ingenua, esto es, de la cosa percibida. Luego prosigue mostrándonos que todo lo que se encuentra en este objeto no existiría para nosotros si careciéramos de sentidos. Si no hay ojos no hay

colores; por lo tanto el color no existe todavía en lo que actúa sobre el ojo, sólo surge de la acción recíproca entre el ojo y el objeto. Este es, por consiguiente, incoloro. Pero el color tampoco se encuentra en el ojo, puesto que allí existe un proceso químico o físico, que a través del nervio es dirigido hacia el cerebro, provocando en éste otro proceso. Pero este último no es todavía el color. El color es producido en el alma por el proceso que tiene lugar en el cerebro. Pero allí no me aparece todavía en la conciencia, sino que el alma lo traslada hacia el exterior y lo coloca en un cuerpo. Por fin creo percibirlo en este último. Ahora bien, hemos descrito un círculo completo. Lo primero que hemos hecho es adquirir conciencia de un cuerpo dotado de color; y ahora empieza la operación mental. Si no tuviera ojos, el cuerpo sería para mí incoloro. Por lo tanto no puedo atribuir el color al cuerpo, y tengo que buscarlo en otra parte. Lo busco en vano en el ojo, en el nervio, en el cerebro; por fin lo encuentro en el alma, pero no unido al objeto que percibí. El objeto coloreado vuelvo a encontrarlo en el sitio de donde partí por primera vez. El círculo es completo, y creo reconocer como producto de mi alma lo que el hombre ingenuo considera existente fuera de él en el espacio.

Hasta aquí todo parece encajar a maravilla. No obstante, analicemos otra vez el argumento desde el principio. En el curso de mi disquisición, he estado tratando de la percepción exterior, de la que antes, como hombre ingenuo, tenía una concepción falsa. Creía que dicha percepción tenía, tal como la percibía, una existencia objetiva. Pero ahora me doy cuenta de que desaparece tan pronto dejo de representármela, y que es sólo una modificación de mi estado anímico. Siendo esto así, ¿cómo puedo pretender partir de la misma en mis estudios? ¿Puedo decir que ejerce una acción en mi alma? La mesa, que anteriormente creía que ejercía una acción en mí, y que producía en mí una representación de sí

misma, ahora tendré que considerarla como si fuera por sí misma una representación. En consecuencia, mis órganos sensoriales y los procesos que tienen lugar en los mismos son también puramente subjetivos. Ya no tengo ningún derecho de hablar de un ojo real, sino sólo de mi representación del ojo. Y lo mismo sucede con la conducción nerviosa y el proceso en el cerebro, así como también con el proceso en el alma, que es el que, según parece, construye las cosas con el material caótico de las diversas sensaciones. Si presupongo la exactitud del primer círculo de argumentación, y recorro nuevamente las fases de mi acto de conocimiento, éste acto de conocimiento se me aparece como un tejido de representaciones que, como tales, no pueden siquiera interactuar unas sobre otras. No puedo decir que mi representación del objeto actúa sobre mi representación del ojo, y que de esta interacción resulta la representación del color. Pero tampoco hace falta, puesto que tan pronto como veo claramente que mis órganos sensoriales y sus actividades, así como los procesos nerviosos y anímicos, pueden serme dados únicamente por medio de la percepción, el argumento descrito se revela en todo su absurdo. Es cierto que para mí no existe ninguna percepción sin el órgano sensorial correspondiente. Pero tampoco puede existir un órgano sensorial sin la percepción. De mi percepción de la mesa puedo pasar al ojo que la ve y a los nervios de la epidermis que la tocan; pero de lo que en éstos ocurre puedo a su vez enterarme únicamente por medio de la percepción. Y entonces no tardo en darme cuenta de que el proceso que se desarrolla en el ojo no muestra la menor semejanza con lo que percibo como color. No puedo reducir a la nada mi percepción de color por el hecho de mostrar el proceso que tiene lugar en el ojo durante la misma. Y tampoco vuelvo a encontrar el color en los procesos que se desarrollan en los nervios y en el cerebro. Sólo añado nuevas percepciones dentro de mi organismo a la primera percepción que el

hombre ingenuo sitúa en el exterior. Sólo paso de una percepción a otra.

Además hay una grieta en todo este edificio. En efecto: puedo seguir los procesos que suceden en mi organismo hasta llegar a los del cerebro, si bien mis suposiciones son cada vez más hipotéticas cuanto más me acerco a los procesos centrales del cerebro. El hilo de la observación externa cesa con el proceso en el cerebro, es decir, con lo que yo percibiría si pudiese tratar el cerebro con los medios y métodos propios de la física y la química. El hilo de la observación interna empieza con la sensación, y llega hasta la construcción de los objetos por medio del material de la sensación. El camino de la observación se interrumpe al pasar del proceso cerebral a la sensación.

La teoría que acabamos de caracterizar y que, en oposición al punto de vista de la conciencia ingenua, que denominamos "realismo ingenuo", se designa a sí misma como "idealismo crítico", comete el error de considerar la percepción como mera representación, pero acepta la otra en el mismo sentido que el realismo ingenuo, que cree haber refutado. Pretende demostrar que las percepciones son representaciones, y para conseguirlo acepta ingenuamente las percepciones que se tienen en el propio organismo como hechos objetivamente valederos; además, no se da cuenta de que mezcla dos esferas de observación, sin poder encontrar una conexión entre ambas.

El idealismo crítico sólo puede refutar al realismo ingenuo si de manera realista-ingenua, toma su propio organismo como existente objetivamente. Tan pronto como adquiere conciencia de que las percepciones en el organismo propio y las que el realismo ingenuo considera como existentes objetivamente, son absolutamente homogéneas, no puede continuar sirviéndose de las primeras como base segura. Tendría que considerar su propio organismo como un mero

complejo de representaciones. Pero entonces pierde toda posibilidad de considerar el contenido del mundo percibido como producto de la organización espiritual. Se tendría que suponer que la representación "color" es sólo una modificación de la representación "ojo".

El idealismo crítico no puede sostenerse sin hacer suyas las afirmaciones del realismo ingenuo; éste último sólo puede ser refutado si, en otro campo, se consideran válidas sus hipótesis, sin examinarlas. Es por lo tanto evidente, que el idealismo crítico no puede ser demostrado por medio de investigaciones en el dominio de las percepciones, y que, por consiguiente, éstas no pueden ser desprovistas de su carácter objetivo.

Y mucho menos puede afirmarse la frase "el mundo percibido es mi representación", sin necesidad de prueba alguna. Schopenhauer* empieza su obra principal, titulada "El mundo como voluntad y representación" con estas palabras. "El mundo es mi representación. Es esta una verdad valedera para todo ser viviente y conociente, si bien sólo el hombre puede elevarla a la conciencia reflexiva y abstracta; realizando lo cual, ya ha penetrado en él el sano juicio filosófico. Desde entonces ya es para él evidente que lo que conoce no es un sol ni una tierra, sino sólo un ojo que ve el sol, y una mano que toca la tierra; que el mundo que le rodea existe sólo como representación, esto es, sólo en relación con otra cosa, con el imaginante, que es él mismo. Si existe realmente una

---

* Arthur Schopenhauer (1788-1860). Su trabajo más famoso, *Die Welt als Wille und Vortstellung* (El mundo como Voluntad y Representación) representa literariamente una obra maestra de la lengua alemana de todas las épocas. Schopenhauer fue el más influyente filósofo entre Hegel y Nietzsche. Su filosofía, concebida esencialmente como una reacción ante los desarrollos metafísicos post-kantianos de sus contemporáneos, y especialmente contra Hegel, se siente deudora de Kant y Spinoza, sirviendo además como puente con la filosofía oriental, en especial con el budismo e hinduismo. Ver R. Steiner, *Los Enigmas de la Filosofía*, p. 192.

verdad que puede afirmarse *a priori*, es ésta, puesto que es la expresión de la forma más general de toda experiencia posible e imaginable, más general que el tiempo, el espacio o la causalidad, ya que estas últimas la presuponen..."

Toda esta argumentación fracasa a consecuencia de lo que ya hemos dicho anteriormente, que el ojo y la mano no son menos percepciones que el sol y la tierra. Y se podría responder a Schopenhauer, usando su forma de expresión y en su mismo sentido: mi ojo que ve el sol, y mi mano que toca la tierra, son representaciones mías, ni más ni menos que el sol y la tierra. Con lo cual reduzco a la nada toda su argumentación, puesto que sólo mi ojo verdadero y mi mano verdadera, no mis representaciones ojo y mano, podrían contener en sí las representaciones sol y tierra como modificaciones suyas; y el idealismo crítico no puede hablar sino de estas representaciones.

El idealismo crítico es absolutamente incapaz de formarse una idea de la relación entre la percepción y la representación. No puede hacer la separación, mencionada en la página 63, entre lo que ocurre en la percepción mientras es percibida, y lo que ya anteriormente le es inherente. Para conseguir este objeto será, por lo tanto, menester tomar otro sendero.

5

NUESTRO CONOCIMIENTO DEL MUNDO

De las consideraciones que anteceden se deduce la imposibilidad de probar, analizando el contenido de nuestras observaciones, que nuestras percepciones son representaciones. Hemos visto que esta prueba debe consistir en mostrar que si el proceso perceptivo se desarrolla del modo en que lo conciben las hipótesis ingenuo-realistas sobre la constitución psicológica y fisiológica de nuestro individuo, entonces no nos encontramos ante las cosas mismas, sino sólo ante nuestras representaciones de las cosas. Ahora bien, si el realismo ingenuo conduce a resultados que son exactamente lo contrario de sus premisas, estas últimas deben ser desechadas como impropias para servir de base a una teoría del mundo. En todo caso es inadmisible que se rechacen las premisas y se tengan por valederas las consecuencias, como lo hace el idealismo crítico al basarse, para afirmar que el mundo es mi representación, en la argumentación indicada más arriba. (Eduard von Hartmann, en su obra "Das Grundproblem der Erkenntnistheorie", expone en extenso dicha argumentación).

Una cosa es la veracidad del idealismo crítico, y otra el poder de persuasión de sus demostraciones. En cuanto a la primera, podremos formarnos un juicio más adelante, en el curso de nuestras exposiciones; pero la fuerza de persua-

sión de sus demostraciones es igual a cero. Si al levantar un edificio, la planta baja se derrumba mientras se construye el primer piso, también éste se viene abajo. El realismo ingenuo y el idealismo crítico se encuentran en la misma relación en que se hallan esta planta baja y el primer piso.

Para quien considera que todo el mundo percibido es sólo un mundo representado, y es sólo el efecto producido en mi alma por cosas que me son desconocidas, el verdadero problema del conocimiento no puede tener como objeto las representaciones existentes sólo en el alma, sino las cosas independientes de nosotros y que se encuentran más allá de nuestra conciencia. Lo que se pregunta es: ¿cuánto podemos conocer de estas últimas de un modo indirecto, puesto que no son accesibles a nuestra observación directa? A quien se coloca en este punto de vista no le interesa la conexión interna de sus percepciones conscientes, sino sus causas inconscientes, que tienen una existencia independiente de él, mientras que, según su opinión, las percepciones desaparecen tan pronto como aparta sus sentidos de las cosas.

Según este punto de vista, nuestra conciencia funciona como un espejo, cuyas imágenes de las cosas desaparecen en el mismo momento en que éstas ya no se encuentran frente a su superficie reflectora. Ahora bien, quien no ve las cosas mismas, sino sólo su imagen refleja, debe adquirir conocimiento de la naturaleza de las primeras indirectamente, deduciéndolo del carácter de las segundas. Este es el punto de vista en que se colocan las ciencias naturales modernas, para las cuales las percepciones no constituyen más que un último medio para averiguar los procesos de la materia que se encuentran detrás de las mismas, y que son los únicos verdaderamente existentes. En el caso de que el filósofo idealista crítico, admita por lo menos algún tipo de existencia, sus esfuerzos cognitivos irán dirigidos exclusivamente hacia ésta, sirviéndose de un modo indirecto de las

representaciones. Su interés dejará a un lado el mundo subjetivo de las representaciones, y se dirigirá directamente hacia lo que produce estas últimas.

Pero puede darse el caso de que el idealista crítico llegue hasta el extremo de decirse a sí mismo: me encuentro confinado en el mundo de mis representaciones, del que me es imposible escapar. Si me imagino algo que existe detrás de mis representaciones, este pensamiento es a su vez sólo una representación mía. Un idealista de esta índole negará la existencia de la *cosa en sí,* o bien declarará que ésta no tiene ninguna importancia para los seres humanos; da lo mismo que exista o no, puesto que no podemos saber nada acerca de la misma.

Al idealista crítico de esta categoría el mundo entero le aparece como un sueño, frente al cual el deseo de conocimiento no tendría ningún sentido. Para él existen solamente dos clases de personas: las víctimas de la ilusión de que sus ensueños son realidades, y los sensatos que se dan cuenta de la inexistencia de este mundo soñado, y que poco a poco pierden todo deseo de ocuparse del mismo. Desde este punto de vista, también la personalidad propia puede no ser sino una imagen de ensueño. Así como, durmiendo, aparece la personalidad propia entre las demás imágenes del sueño, así también, en la conciencia despierta, viene a añadirse la representación del yo a la representación del mundo exterior; y entonces tenemos en la conciencia, no nuestro yo verdadero, sino sólo nuestra representación del yo. Quien no admite que haya cosas que existen, o que al menos podamos saber algo acerca de las mismas, debe negar igualmente la existencia de la personalidad propia, o bien su conocimiento, respectivamente. El idealista crítico acaba entonces por afirmar que "toda la realidad se transforma en un sueño maravilloso, sin una vida objeto del sueño, y sin un espíritu que sueña; en un sueño que no es

sino un sueño de sí mismo" (Fichte*, Die Bestimmung des Menschen).

Ya sea que el que cree que la vida inmediata es un sueño, no sospeche nada más detrás de este sueño, o bien refiera sus representaciones a cosas reales, en todo caso la vida por sí misma tiene que perder para él todo interés científico. No obstante, mientras que la ciencia es un absurdo para el que cree que con el sueño se agota todo lo que nos es accesible, para el que cree poder pasar por inducción de las representaciones a las cosas, la ciencia consistirá en el estudio de las "cosas en sí". La primera de estas dos teorías puede designarse con el nombre de Ilusionismo Absoluto; en cuanto a la segunda, su representante más consecuente, Eduard von Hartmann, la llama "realismo transcendental"**.

Ambos modos de ver tienen de común con el realismo ingenuo, que intentan adquirir un punto de apoyo en el mundo, valiéndose de un análisis de las percepciones. Sin embargo, son incapaces de encontrar un punto firme dentro de este dominio.

---

* Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), *Die Bestimmung des Menschen* (La Vocación del Hombre), 1800. Filósofo alemán entre Kant y Hegel, de gran importancia en la historia del pensamiento occidental. Como continuador de la filosofía crítica de Kant y precursor tanto de Schelling como de la filosofía del espíritu de Hegel, es considerado uno de los padres del llamado idealismo alemán. Rudolf Steiner basó su disertación doctoral, publicada como Verdad y Ciencia (1892), en la teoría del conocimiento de Fichte. Ver también R. Steiner, *Los Enigmas de la Filosofía* y *El Enigma del Hombre*.

** Esta teoría llama trascendental el conocimiento que, creyendo tener conciencia de que no puede afirmar nada directamente acerca de las cosas en sí, pasa directamente, por inducción, de lo subjetivo conocido a lo que se encuentra más allá de éste (trascendental), y que nos es conocido. Según este punto de vista, la cosa en sí está más allá de la esfera del mundo que podemos conocer de un modo inmediato, es decir, es trascendental. Además, la teoría de Hartmann se llama realismo porque, dejando atrás lo subjetivo, lo ideal, se dirige hacia lo real, lo trascendental.

Una cuestión capital para todo partidario del realismo trascendental es ésta: ¿cómo construye el yo dentro de sí mismo el mundo de las representaciones? Un deseo serio de conocimiento puede interesarse por un mundo de representaciones que nos es dado y que desaparece tan pronto como nuestros sentidos se cierran al mundo exterior, en tanto que constituye el medio de investigar el mundo del yo existente por sí mismo. Si los objetos de nuestra experiencia fuesen representaciones, nuestra vida cotidiana equivaldría a un sueño, y el conocimiento del verdadero estado de cosas correspondería al despertar. También nuestros sueños nos interesan mientras soñamos, ya que entonces no nos damos cuenta de que son sueños. Al despertar, no nos preguntamos cuál es la conexión entre las imágenes de nuestro sueño, sino en qué procesos físicos, fisiológicos y psicológicos se fundan. Por la misma razón, al filósofo que considera el mundo como representación, no puede interesarle la conexión interna entre los detalles aislados de dicho mundo. En caso de que admita por lo menos la existencia de un yo, no se preguntará cómo se relacionan unas representaciones con otras, sino qué sucede en su alma independiente, mientras en su conciencia se desarrolla un determinado proceso de representación. Si sueño que estoy bebiendo vino que me produce cierta irritación en la garganta, y me despierto con ganas de toser (véase Weygand*, Entstehung der Träume, 1893), al despertar deja de interesarme el sueño en sí mismo, y mi atención se dirige exclusivamente hacia los procesos fisiológicos y psicológicos que las ganas de toser expresan en el sueño de manera simbólica. De un modo parecido el filósofo, tan pronto como se convence de que el mundo dado consiste en representaciones, debe pasar de éstas al alma real que se encuentra detrás de las

Wilhelm Weygandt (1870-1939). Psiquiatra alemán, autor de *Entstehung der Träume* (El origen de los sueños), 1893.

mismas. Pero el caso se hace más difícil cuando el ilusionismo niega en absoluto la existencia de un yo "en sí" detrás de las representaciones, o por lo menos lo tiene por incognoscible. A esa concepción puede llevarnos fácilmente la observación de que, si bien frente al ensueño existe el estado de vigilia que nos permite analizar los sueños y relacionarlos con realidades, no existe un estado del alma que se encuentre en una relación parecida con la vida consciente despierta. Quien adopta esta opinión no se da cuenta de que existe algo que en realidad se comporta con la mera percepción, de modo parecido a como la experiencia en estado despierto lo hace con el sueño. Este algo es el pensar.

Al hombre ingenuo no se le puede reprochar esta falta de comprensión, puesto que acepta la vida como se le presenta, y considera reales a las cosas, tal como se las ofrece la experiencia. Pero el primer paso que se emprende más allá de este punto de vista sólo puede consistir en la pregunta: ¿cómo se relaciona el pensar con la percepción? Independientemente de si la percepción, en la forma en que se me presenta, continúa existiendo o no antes y después de mi representación, cualquier afirmación que haga acerca de la misma sólo puede tener lugar por medio del pensar. Cuando afirmo: "el mundo es mi representación", expreso el resultado de un acto mental, y si mi pensar no es aplicable al mundo, entonces este resultado es falso. Entre la percepción y cualquier explicación al respecto, interviene el pensar.

Ya anteriormente hemos indicado por qué razón al examinar las cosas generalmente no advertimos el papel que desempeña el pensar (véase página 41). La causa es que nuestra atención se dirige solamente hacia el objeto en que pensamos, y no hacia el pensar al mismo tiempo. Por eso la conciencia ingenua considera al pensar como algo que no tiene nada que ver con las cosas, que existe aparte de ellas y se limita a formar opiniones acerca del mundo. La imagen

de los fenómenos del mundo que el pensador se forma no se considera como algo que pertenece a las cosas, sino como algo que sólo existe en la mente del hombre; el mundo es completo también sin dicha imagen. El mundo está completamente acabado en todas sus fuerzas y sustancias, y de este mundo acabado el hombre se forma una imagen. A quienes piensan así habría que preguntarles con qué derecho sostienen que el mundo está completo sin el pensar. ¿Acaso el mundo no produce el pensar en la mente del hombre tan necesariamente como la planta produce la flor? Plántese una semilla en la tierra; echará raíces y tallo; dará hojas y flores. Si nos colocamos ante la planta, ésta se une en nuestra alma con un concepto determinado. ¿No pertenece este concepto a la planta tanto como las hojas y las flores? Y si se objeta que hojas y flores existen independientemente de un sujeto que las perciba, mientras que el concepto aparece solamente si el hombre se coloca ante la planta, responderemos que también hojas y flores aparecen en la planta sólo si existe tierra en que puede ser plantada la semilla, y si existen luz y aire en que hojas y flores pueden desarrollarse. Asimismo exactamente, el concepto de la planta nace al entrar en contacto con ésta una conciencia pensante.

Es absolutamente arbitrario considerar como una totalidad el conjunto de lo que experimentamos sobre una cosa por medio de la mera percepción, y tomar lo que resulta de la observación pensante, como algo añadido que no tiene que ver con la cosa misma. Si coloco hoy ante mis ojos un capullo de rosa, la imagen que se ofrece a mi percepción es completa sólo por el momento. Si mañana pongo el capullo en el agua, mi objeto me ofrecerá una imagen completamente distinta. Suponiendo que no aparte los ojos del capullo, vería el estado de hoy transformarse gradualmente en el de mañana, pasando por un sinnúmero de estados intermedios. La imagen que se me ofrece en un momento determi-

nado no es más que un segmento casual del objeto que se encuentra en continua transformación. Si no pongo el capullo en el agua, éste no producirá una serie de estados que, como posibilidad, están contenidos en él. Asimismo, puede ocurrir que mañana no tenga ocasión de continuar observando la flor, y entonces mi imagen será incompleta.

Es una opinión que no concuerda con los hechos, y que se apoya en aspectos casuales, si de una impresión que se ofrece en un momento dado se afirma: *esta* es la cosa.

Asimismo, tampoco es admisible considerar que la suma de las características que me ofrece la percepción es la cosa misma. Podría muy bien ser que un espíritu recibiese el concepto al mismo tiempo y junto a la percepción. A ese espíritu no se le ocurriría considerar el concepto como algo que no pertenece al objeto; al contrario, debería atribuirle una existencia unida al objeto de un modo indisoluble.

Para que lo que acabo de explicar quede todavía más claro, voy a dar otro ejemplo. Si lanzo una piedra al aire en dirección horizontal, la veo en distintos puntos sucesivamente; ligo estos puntos de manera que formen una línea. Las matemáticas me enseñan diversos tipos de líneas, entre las cuales se encuentra la parábola. Sé que la parábola es una línea producida por un punto que se mueve según una ordenación determinada. Si examino las condiciones bajo las cuales se mueve la piedra que he lanzado, descubro que la trayectoria seguida en su movimiento, y la que conozco bajo el nombre de parábola, son idénticas. El hecho de que la piedra se mueva describiendo una parábola es consecuencia de las condiciones dadas, y resulta de éstas necesariamente. La forma de la parábola pertenece al fenómeno en su totalidad, lo mismo que los demás elementos que tienen que ver con él. Al espíritu hipotético descrito anteriormente, que no necesitara tomar el camino indirecto del pensar, le serían dadas no sólo una serie de sensaciones visuales en

distintos puntos, sino también, al mismo tiempo e inseparablemente, la forma parabólica de la trayectoria, que nosotros añadimos al fenómeno sólo valiéndonos del pensar.

El hecho de que los objetos nos aparezcan al principio sin los conceptos correspondientes, no es debido a los objetos, sino a nuestra organización espiritual. Nuestra entidad total funciona de tal manera que, de cada objeto de la realidad, confluyen desde dos lados diferentes los elementos que se refieren a esos objetos: desde la percepción y desde el pensar.

La naturaleza de las cosas es completamente independiente del modo como estoy organizado para comprenderlas. La división entre la percepción y el pensar existe solamente a partir del momento en que yo, como espectador, me encuentro ante los objetos. Qué elementos pertenecen a los objetos, y cuáles no, no puede depender del modo cómo adquiero conocimiento de dichos elementos.

El hombre es un ser limitado. Ante todo es un ser entre otros seres, y su existencia pertenece al tiempo y al espacio. Por lo tanto, en cada momento puede dársele solamente una porción limitada del Universo. Pero esta porción limitada se relaciona, tanto en el espacio como en el tiempo, con otras porciones del Universo que se encuentran a su alrededor. Si nuestra existencia estuviese unida con las cosas de tal manera que cada acontecimiento del mundo fuese al mismo tiempo un acontecimiento nuestro, no habría diferencia entre nosotros y las cosas. Pero tampoco existirían para nosotros las cosas aisladas, y los acontecimientos pasarían de uno a otro continuamente. El Cosmos sería una unidad y una totalidad completa en sí misma. No habría interrupción en el curso de los acontecimientos. A causa de nuestra limitación, se nos aparecen aisladas las cosas que en realidad no lo están. Así, por ejemplo, en ninguna parte encontramos la cualidad "rojo" separada, por sí misma, sino rodeada de otras cualidades, a las que pertenece y sin las cuales no

podría existir. Pero nosotros necesitamos aislar ciertas porciones del mundo para poderlas observar. Nuestros ojos pueden ver solamente uno después de otro los colores separados pertenecientes a un conjunto de colores, y nuestro entendimiento puede concebir sólo por separado los conceptos pertenecientes a un sistema de conceptos coherente. Esta separación es un acto subjetivo, debido al hecho de que nosotros y el proceso del mundo no somos idénticos, sino que somos seres entre otros seres.

Se trata ahora de determinar la relación entre nuestro ser y los demás seres. No hay que confundir esta determinación con el mero adquirir conciencia de nosotros mismos. Esta última reposa en la percepción, lo mismo que el adquirir conciencia de cualquier otra cosa. La percepción de mí mismo me muestra una serie de cualidades cuya combinación me da el total de mi personalidad, lo mismo que con la combinación de las cualidades amarillo, resplandeciente, duro, etc., formo la unidad "oro". La percepción de mí mismo no me conduce más allá del dominio de lo que me pertenece. Esta percepción de sí mismo debe distinguirse de la determinación pensante de sí mismo. Así como por medio del pensar incorporo una percepción aislada del conjunto coherente del mundo, así también, valiéndome del pensar, incorporo en el proceso del mundo lo que percibo en mí mismo. La percepción de mí mismo me circunscribe dentro de ciertos límites; mi pensar no tiene nada que ver con éstos. En este sentido soy una dualidad: estoy contenido dentro del dominio que percibo como mi personalidad, pero soy portador de una actividad que, desde una esfera más elevada, determina mi existencia. Nuestro pensar no es individual, como la sensación y el sentimiento, sino universal. Toma carácter individual en cada ser humano sólo porque se relaciona con sus sensaciones y sentimientos individuales. Los hombres se distinguen entre sí por los especia-

les matices del pensar universal. Existe un solo concepto de triángulo; para el contenido de este concepto es indiferente que sea la conciencia humana individual A o la B quien lo concibe. Pero será concebido de un modo individual por cada una de las dos conciencias.

A lo que antecede se le opone un prejuicio humano difícil de vencer. Quien se deja llevar por este prejuicio es incapaz de ver que el concepto de triángulo concebido por mi mente es el mismo que el concebido por los demás hombres. El hombre ingenuo se considera creador de sus conceptos, y cree, por consiguiente, que cada persona tiene sus propios conceptos. El pensamiento filosófico exige ante todo que se venza este prejuicio. El concepto unitario del triángulo no se convierte en una multiplicidad por el hecho de ser pensado por muchos, puesto que el pensar de estos muchos es a su vez una unidad.

En el pensar nos es dado el elemento que une nuestra individualidad particular en un todo con el Cosmos. En tanto que percibimos y sentimos, somos seres particulares; en tanto que pensamos, somos el ser universal que penetra todo lo existente. He aquí la razón profunda de la dualidad de nuestra naturaleza: vemos revelarse en nosotros una fuerza absoluta, una fuerza universal, pero no la experimentamos cuando se derrama desde el centro del mundo, sino en un punto de la periferia; de lo contrario, en el mismo momento en que nos hiciéramos conscientes conoceríamos todo el enigma del mundo. Pero dado que nos encontramos en un punto de la periferia, y que nuestra existencia se halla circunscrita dentro de ciertos límites, para conocer el dominio situado fuera de nuestro propio ser debemos servimos del pensar, que se manifiesta en nosotros procedente de la existencia universal.

Por el hecho de que el pensar en nosotros sobrepasa nuestra existencia particular y se relaciona con la existencia

universal, surge en nosotros el deseo de conocimiento. Los seres desprovistos de la facultad de pensar no experimentan este deseo, y al encontrarse frente a las cosas no se origina en ellos ninguna pregunta. Para estos seres las demás cosas son y permanecen exteriores. En los seres pensantes el concepto sale al encuentro del objeto exterior y constituye la parte del objeto que recibimos, no de afuera, sino del interior. El conocimiento es lo que equilibra y reúne ambos elementos: el interior y el exterior.

La percepción, por consiguiente, no es algo acabado, sino tan sólo una parte de la realidad total. La otra parte es el concepto. El acto de conocer es la síntesis de la percepción y el concepto. Sólo el conjunto formado por la percepción y el concepto de un objeto constituye el objeto en su totalidad.

Las consideraciones que anteceden muestran claramente que es un absurdo buscar en los seres individuales cualquier elemento común que no sea el contenido ideico que el pensar nos ofrece. Todas las tentativas que persiguen el descubrimiento de una unidad universal distinta de este contenido ideico coherente por sí mismo, que adquirimos enfocando nuestras percepciones con el pensar, no pueden sino fracasar. Ni un Dios personal humano, ni la energía o la materia, ni la voluntad ciega (de Schopenhauer), pueden ser adoptados como principio universal de la unidad del mundo. Estas entidades pertenecen solamente a un dominio limitado de nuestra observación. En nosotros percibimos la personalidad con limitaciones humanas, en las cosas externas la energía y la materia. En cuanto a la voluntad, sólo podemos considerarla expresión de la actividad de nuestra personalidad limitada. Schopenhauer evita a toda costa hacer del pensar "abstracto" el principio de la unidad del mundo, y busca en su lugar algo que se le presente directamente como realidad de un modo inmediato. Este filósofo cree que nunca podremos resolver el enigma del

mundo mientras lo consideremos como mundo exterior. "En realidad, la significación investigada del mundo que se me aparece sólo como representación mía, o la transición de éste como mera representación del sujeto conociente a lo que además de esto pueda ser todavía, permanecería eternamente en las tinieblas si el investigador no fuese más que un mero sujeto conociente (ángel de cabeza alada y sin cuerpo). Pero él mismo está arraigado en ese mundo, y se encuentra en él como individuo, es decir, su conocimiento, que es el soporte necesario del mundo entero como representación, se manifiesta siempre a través de un cuerpo, cuyas características, como ya vimos, son el punto de partida de su concepción de ese mundo. Para el sujeto puramente conociente ese cuerpo es una representación como cualquier otra, un objeto entre otros objetos; sus movimientos y sus actos, le son conocidos del mismo modo que las alteraciones que percibe en los demás objetos perceptibles, y le serían tan ajenos e incomprensibles como estos últimos si su significado no se le revelase de un modo completamente distinto... Al sujeto del conocimiento, que por su identidad con el cuerpo se manifiesta como individuo, este cuerpo se le presenta de dos maneras completamente distintas: por un lado como representación inteligible, como objeto entre objetos, sometido a las leyes de estos últimos; y por otro de un modo totalmente diferente, esto es, como algo que es conocido directamente por todos, y que se designa con la palabra "voluntad". Cada acto verdadero de su voluntad es también, inmediata e inevitablemente, un movimiento de su cuerpo; no puede querer ejecutar el acto realmente, sin percibir al mismo tiempo que se manifiesta como movimiento de su cuerpo. El acto de la voluntad y la acción del cuerpo no son dos estados distintos conocidos separadamente unidos por el lazo de la causalidad, sino que son exactamente lo mismo, aunque se manifiestan de dos maneras totalmente distintas: de un modo completamente inme-

diato, y como percepción para el entendimiento." Schopenhauer cree que estas consideraciones le autorizan a afirmar que en el cuerpo del hombre se encuentra la "objetividad" de la voluntad. Cree sentir en los actos del cuerpo, de modo directo una realidad, la cosa en sí en concreto. Contra estos argumentos debemos objetar que los actos de nuestro cuerpo llegan a nuestra conciencia sólo por medio de la percepción de nosotros mismos, y como tales no prevalecen sobre las demás percepciones. Si queremos conocer su naturaleza debemos servirnos de la observación pensante, es decir, debemos incorporarlos al sistema ideico de nuestros conceptos e ideas.

Uno de los prejuicios más arraigados en la conciencia del hombre ingenuo es que el pensar es abstracto, sin ningún contenido concreto; que no puede suministrarnos la unidad del mundo, sino a lo sumo su imagen "ideal". Quien razona así no tiene una imagen clara de lo que es la percepción sin el concepto. Si examinamos de cerca el mundo de la percepción veremos que ella se presenta como una mera yuxtaposición en el espacio, y sucesión en el tiempo, un agregado de cosas aisladas e inconexas. Ninguno de los objetos que van y vienen en la escena de la percepción tiene con el otro una relación inmediata que se pueda percibir. El mundo es entonces una multiplicidad de objetos sin distinción de valor. Ninguno desempeña un papel más importante que el otro en el engranaje del mundo. Si queremos saber la importancia mayor o menor de tal o cual hecho, debemos servirnos del pensar. Sin la función del pensar, un órgano rudimentario de un animal, sin importancia para su vida, nos aparece con el mismo valor que el órgano más importante. Los hechos aislados revelan su significación en sí mismos y en su relación con las demás partes del mundo, sólo a partir del momento en que el pensar tiende sus hilos entre los seres. Esta actividad del pensar está saturada de contenido,

puesto que, en efecto, sólo por medio de un contenido concreto y bien determinado puedo saber por qué razón el grado de evolución del caracol es inferior al del león. La mera apariencia, la percepción no me ofrece ningún contenido capaz de informarme acerca del grado de perfección del organismo.

Este contenido lo suministra el pensar a la percepción, extrayéndolo del mundo de los conceptos e ideas. Contrastando con el contenido de las percepciones, que nos viene de fuera, el contenido del pensar se manifiesta en el interior. Llamemos intuición a la forma en que este contenido aparece en un primer momento. La intuición es para el pensar lo que la observación es para la percepción. Intuición y observación son las fuentes de nuestro conocimiento. Un objeto externo que observamos permanece para nosotros ininteligible hasta que aparece en nuestro interior la intuición correspondiente, que añade a la percepción la parte de realidad que le falta. Para quien carece de la facultad de encontrar las intuiciones correspondientes a las cosas, la realidad total permanece un enigma; y así como el que padece de acromatopsia ve solamente matices de claroscuro sin ningún color, así también, quien no tiene intuiciones puede distinguir solamente fragmentos inconexos de percepciones.

Explicar una cosa, hacerla comprensible, no consiste sino en colocarla en el contexto de que ha sido extraída por la peculiar estructura de nuestro organismo descrita anteriormente. No existe nada que esté separado de la totalidad del mundo; toda separación tiene solamente un valor subjetivo para nuestro organismo. Para nosotros el mundo global se descompone en arriba y abajo, delante y detrás, causa y efecto, objeto y representación, materia y energía, objeto y sujeto, etc. Los objetos, que en la observación nos aparecen aislados, se articulan formando un conjunto, por medio del mundo unitario y coherente de nuestras intuiciones; y por

medio del pensar volvemos a unir todo lo que hemos separado por la percepción.

La índole enigmática de un objeto estriba en su existencia aislada. Pero ésta es producida por nosotros, y puede ser superada dentro del mundo de los conceptos.

Fuera del pensar y de la percepción nada nos es dado de un modo directo. Se trata ahora de saber cuál es, de acuerdo a nuestras deducciones, el significado de la percepción. Si bien es verdad que ya hemos reconocido que la prueba que da el idealismo crítico acerca de la naturaleza subjetiva de las percepciones cae por su propio peso, la falsedad de la prueba no implica necesariamente que sea falsa la doctrina sustentada. En su demostración, el idealismo crítico no parte de la naturaleza absoluta del pensar, sino que su argumento se basa en que el realismo ingenuo, si es consecuente, se contradice a sí mismo. ¿Qué es lo que pasa si reconocemos lo absoluto del pensar?

Supongamos que aparece en mi conciencia una determinada percepción, por ejemplo el color rojo. Cuando se la observa muestra que está relacionada con otras percepciones, por ejemplo una figura concreta, temperatura, y cualidades táctiles. Este complejo de percepciones es lo que llamo un objeto del mundo de los sentidos. Pero puedo preguntarme lo siguiente: ¿qué se encuentra, además de las percepciones mencionadas, en la porción de espacio en que éstas aparecen? Encontraré dentro del espacio en cuestión procesos mecánicos, químicos y otros. Pero puedo ir más lejos, e investigar los procesos que tienen lugar entre el objeto y mis órganos sensitivos. Podré encontrar procesos mecánicos y elásticos, que en esencia, no tienen absolutamente nada en común con las percepciones que han constituido mi punto de partida. El mismo resultado obtengo si, yendo todavía más lejos, examino la conexión entre los órganos sensitivos y el cerebro. En cada uno de

estos dominios realizo nuevas percepciones; pero el lazo que une en un conjunto todas estas percepciones separadas en el espacio y en el tiempo, es el pensar. Las vibraciones del aire que transmiten el sonido me son dadas como percepciones exactamente lo mismo que el sonido. Sólo el pensar articula estas percepciones una con otra, y las muestra en sus relaciones recíprocas. Nada nos autoriza a afirmar que, además de lo percibido directamente, existe algo que no sea lo que reconocemos por medio de las conexiones ideales (descubiertas por el pensar) que existen entre las percepciones. La relación entre el objeto percibido y el sujeto que percibe, relación que trasciende lo meramente percibido, es por consiguiente puramente ideica, es decir, sólo puede expresarse por medio de conceptos. Sólo en el caso de que se pudiera percibir cómo el objeto percibido afecta al sujeto que percibe, o viceversa, si se pudiera observar cómo el sujeto construye la imagen percibida, sólo entonces se podría hablar como lo hacen la fisiología moderna y el idealismo crítico basado en ella.

Esta teoría confunde una relación ideica (del objeto con el sujeto) con un proceso del que se podría hablar sólo si pudiera ser percibido. Por consiguiente, la afirmación de que "no hay color sin ojo que perciba el color" no puede significar que el ojo produce el color, sino sólo que entre la percepción "color" y la percepción "ojo" existe una relación ideica, conocible por el pensar. Incumbe a la ciencia empírica indagar en qué forma las propiedades del ojo y las de los colores se relacionan mutuamente; por medio de qué estructuras o procesos el órgano visual percibe los colores, etc. Puedo observar cómo una percepción sigue a otra, en qué relación se encuentra con otras dentro del espacio, y puedo luego formular estas relaciones por medio de conceptos; pero no puedo percibir cómo una percepción emerge de lo imperceptible. Todo esfuerzo que tienda a buscar entre las

percepciones otras relaciones que no sean las del pensar debe necesariamente fracasar.

Así pues, ¿qué es la percepción? Planteada de un modo general, esta pregunta es absurda. La percepción aparece siempre como un contenido bien determinado, como un contenido concreto. Este contenido es dado de un modo directo, y se agota con lo dado. Lo único que podemos preguntar acerca de este contenido dado es: ¿qué es fuera de la percepción, es decir, qué es para el pensar? La pregunta respecto al "qué" de una percepción sólo puede referirse a la intuición conceptual que le corresponde. Desde este punto de vista, el problema sobre la subjetividad de la percepción, no puede plantearse en el sentido en que lo plantea el idealismo crítico. Sólo puede llamarse subjetivo lo que es percibido como perteneciendo al sujeto. La formación del lazo entre lo subjetivo y lo objetivo no corresponde a ningún proceso real (en sentido ingenuo), es decir a ningún suceso perceptible, sino únicamente al pensar. Así pues, para nosotros es objetivo lo que para la percepción se encuentra situado fuera del sujeto que percibe. Mi sujeto perceptor continuará siéndome perceptible cuando haya desaparecido de mi campo de observación la mesa que actualmente se encuentra ante mí. La observación de la mesa ha producido en mí una modificación permanente, pues conservo la facultad de volver a producir más tarde una imagen de la mesa. Esta facultad de producir una imagen queda unida a mí. Esta imagen es lo que la psicología llama "representación del recuerdo". Sin embargo, es lo único que correctamente puede llamarse "representación" de la mesa, puesto que corresponde a la modificación perceptible de mi propio estado, ocasionada por la presencia de la mesa en mi campo visual. Pero dicha representación no significa la modificación de un "yo en sí" que se encuentre detrás del sujeto perceptor, sino la modificación del mismo sujeto perceptible.

La representación es, por lo tanto, una *percepción subjetiva*, en contraposición a la *percepción objetiva* que se produce cuando el objeto está presente en el horizonte de percepción. La confusión de ambas percepciones, subjetiva y objetiva, es lo que conduce al idealismo a afirmar que "el mundo es mi representación"

Se tratará ahora, de definir de un modo más preciso el concepto de representación. Lo que hasta aquí hemos expuesto acerca de la misma no es su concepto, sino que nos muestra solamente dónde encontrarla en el campo de la percepción. Un concepto exacto de representación nos permitirá adquirir luego una explicación satisfactoria de la relación entre representación y objeto. Esto nos conducirá más allá de la frontera donde la relación entre el sujeto humano y el objeto perteneciente al mundo es trasladada desde el campo puramente conceptual del conocimiento a la vida individual concreta. Una vez que sepamos cómo debemos concebir el mundo, nos será fácil adaptarnos al mismo. Sólo si conocemos el objeto a que consagramos nuestra actividad y que pertenece al mundo, pondremos en nuestras acciones toda nuestra energía.

SUPLEMENTO PARA LA NUEVA EDICION (1918)

El punto de vista que acabamos de describir puede considerarse como una visión a la que el ser humano se siente impulsado de manera natural cuando comienza a reflexionar sobre su relación con el mundo. Se encuentra entonces enredado en un sistema mental que se le disuelve conforme lo va formando. Pero los pensamientos que forman este sistema mental exigen algo más que su refutación puramente teórica. En efecto, hay que vivirlos para comprender el embrollo al que conducen, y encontrar la salida de tal laberinto. Dicho sistema mental debe figurar en toda discusión acerca de la relación del hombre con el mundo, no porque

se quieran refutar otros sistemas que se consideran erróneos, sino porque es preciso conocer a que confusión puede conducir todo esfuerzo de reflexión en este sentido. Es necesario poder refutarse a sí mismo en lo que se refiere a esa primera reflexión. Este es el punto de vista desde el cual debe comprenderse lo expuesto en este capítulo.

Cuando el hombre quiere formarse una idea sobre la relación entre él y el mundo, nota que por lo menos una parte de esta relación la crea él mismo al hacerse representaciones sobre las cosas y acontecimientos del mundo. Esto aparta su mirada de lo que existe fuera en el mundo, y la dirige hacia su interior, es decir, hacia el mundo de sus representaciones. Empieza entonces a decirse a sí mismo: no puedo relacionarme con ningún objeto o acontecimiento si no se produce en mí una representación. Una vez que descubre este hecho no tarda en afirmar: en realidad sólo experimento mis representaciones; me entero de la existencia de un mundo exterior sólo mientras éste exista en mí como representación. Al opinar así ya se ha apartado del punto de vista del realismo ingenuo, que el hombre adopta antes de reflexionar sobre su relación con el mundo. La reflexión sobre sí mismo le obliga a abandonar el punto de vista desde el cual cree tener ante sí las cosas reales. Esta reflexión sólo le permite contemplar sus representaciones; éstas se insertan entre la propia entidad y el mundo, supuestamente real, del que habla el hombre ingenuo. El ser humano ya no puede contemplar esa realidad a través del mundo de representaciones que se le ha intercalado. Ha de suponer que es ciego para esa realidad. De ese modo surge la idea de que existe una "cosa en sí" inaccesible al conocimiento. Mientras consideremos solamente la relación que el hombre, a través de sus representaciones, establece con el mundo, no podremos sustraernos a este modo de pensar. Por otra parte no podemos permanecer en el punto de vista

del realismo ingenuo, a no ser que queramos suprimir artificialmente en nosotros el impulso hacia el conocimiento. La existencia de este deseo de conocer la relación entre el hombre y el mundo prueba que el punto de vista del realismo ingenuo tiene que ser abandonado. Si este ingenuo punto de vista ofreciese algo que pudiésemos reconocer como verdad, no podríamos sentir ese deseo.

Pero el mero abandono del punto de vista ingenuo no nos conduce a ninguna otra cosa que podamos considerar como verdad, mientras mantengamos, sin darnos cuenta, el modo de pensar que el realismo ingenuo nos impone. Este es el error que se comete al afirmar: experimento sólo mis representaciones, y mientras creo encontrarme ante realidades, adquiero conciencia sólo de mis representaciones de esas realidades; por lo tanto, debo admitir que sólo existen realidades verdaderas, "cosas en sí", fuera del círculo de mi conciencia, de las que nada sé de un modo directo, pero que de alguna manera entran en contacto conmigo e influyen en mí haciendo que surja el mundo de mis representaciones. Quien piensa así lo único que hace es añadir al mundo que se halla frente a él otro mundo, que tiene que volver a abordar desde el principio con el trabajo de su pensamiento. Pues en su relación con la propia entidad del ser humano, la "cosa en sí" desconocida se sigue considerando del mismo modo que la cosa conocida por el punto de vista ingenuo de la realidad.

El único medio de librarse de la confusión a que conduce la reflexión crítica en lo tocante a este punto de vista, consiste en darse cuenta de que, dentro de lo que se puede experimentar tanto en el interior de uno mismo como fuera en el mundo, existe algo donde no cabe que la representación se interponga entre el proceso y el observador. Este algo es el pensar. Frente al pensar, el hombre puede permanecer en el punto de vista ingenuo de la realidad. Si no lo

hace es sólo porque se ha dado cuenta de que tiene que abandonar dicho punto de vista por otra cosa; pero no advierte que el modo de ver así adquirido no es aplicable al pensar. Si lo nota tiene que rendirse a la evidencia de que en el pensar y por medio del pensar el hombre debe reconocer aquello para lo cual parece cegarse al interponer entre sí y el mundo el conjunto de sus representaciones.

Una personalidad que el autor de estas líneas tiene en mucho aprecio le ha reprochado que en el desarrollo de su razonamiento tocante al pensar adopta un realismo ingenuo del pensar, lo mismo que cuando no se hace distinción alguna entre el mundo verdadero y el representado. Sin embargo, el autor cree haber demostrado hasta aquí que la validez del "realismo ingenuo" para el pensar resulta, necesariamente, de la observación imparcial de este último; y que el realismo ingenuo, no valedero para lo demás, es superado por el conocimiento de la verdadera naturaleza del pensar.

6

LA INDIVIDUALIDAD HUMANA

Para los filósofos la dificultad principal en la explicación de las representaciones la constituye el hecho de que no somos los objetos exteriores, y sin embargo nuestras representaciones deben tener un aspecto que corresponde a dichos objetos. Pero al examinar este hecho con más precisión se descubre que esa dificultad no existe. Si bien es verdad que no somos los objetos exteriores, no obstante, tanto éstos como nosotros pertenecemos al mismo mundo. La corriente del proceso cósmico universal atraviesa la porción del mundo que percibo como mi sujeto. Para mi percepción me encuentro encerrado dentro de los límites de mi epidermis; pero lo que se halla dentro de ésta pertenece al Cosmos como a un todo. Por consiguiente, para que exista una relación entre mi organismo y el objeto fuera de mí, no es necesario, en modo alguno, que una porción del objeto se introduzca dentro de mí, o deje una impresión en mi espíritu como un sello en la cera. La pregunta: ¿cómo adquiero conocimiento del árbol que está a diez pasos de mí? es, en sí, un error, y proviene de la opinión de que los límites de mi cuerpo son barreras absolutas, a través de las cuales se infiltran en mi interior las noticias sobre las cosas. Las fuerzas que obran en mi interior son las mismas que las que existen fuera. En realidad soy, por lo tanto, las cosas; pero no yo como sujeto que

percibe, sino yo como parte del proceso cósmico universal. La percepción del árbol pertenece al mismo todo que mi yo. Este proceso cósmico universal produce igualmente la percepción del árbol y la percepción de mi yo. Si en vez de ser conocedor del mundo, fuese yo su creador, el objeto y el sujeto (percepción y yo) se producirían en un mismo acto, puesto que se condicionan recíprocamente. Como conocedor del mundo puedo descubrir el elemento común en ambos sólo mediante el pensar, que los relaciona mutuamente por medio de conceptos.

Lo más difícil de eliminar son las llamadas demostraciones fisiológicas de la subjetividad de nuestras percepciones. Si ejerzo una presión en mi piel, la percibo como sensación de presión. Esta misma presión puede ser percibida por el ojo como luz, y como sonido por el oído. Una descarga eléctrica la percibo como luz por el ojo, mientras que a través del oído, de los nervios cutáneos o del olfato, la percibiré como sonido, como choque o como olor a fósforo respectivamente. ¿Qué se deduce de este hecho? Solamente esto: percibo una descarga eléctrica (o una presión), y luego una cualidad de luz, o un sonido, o bien un olor. Si no existiera un ojo, ninguna percepción de luz acompañaría la perturbación mecánica del ambiente, como tampoco se produciría una percepción de sonido sin la presencia de un órgano auditivo, etc. ¿Qué nos autoriza a afirmar que sin los órganos de percepción no existiría el fenómeno en cuestión? Quien del hecho de que un proceso eléctrico provoca luz en el ojo, deduce que lo que percibimos como luz fuera de nuestro organismo, no es más que un proceso mecánico de movimiento, olvida que simplemente está pasando de una percepción a otra, y de ningún modo se acerca a algo que esté fuera de la percepción. Del mismo modo que decimos que el ojo percibe como luz un proceso mecánico de movimiento de su entorno, igualmente podemos afirmar que una

alteración de un objeto siguiendo ciertas leyes, es percibida como proceso de movimiento. Si dibujo un caballo doce veces en la circunferencia de un disco giratorio, reproduciendo exactamente las posiciones sucesivas que su cuerpo adopta al trotar, con sólo hacer girar el disco y mirar a través de un orificio de manera que perciba a intervalos regulares las posiciones sucesivas del caballo, puedo producir la ilusión de movimiento. No percibiré doce figuras del caballo, sino la figura de un caballo que corre.

Por consiguiente, el hecho fisiológico mencionado anteriormente no puede aclararnos la relación existente entre la percepción y la representación, y tendremos que orientarnos por otro camino.

En el momento en que una percepción aparece en mi campo de observación, también se activa en mí el pensar. Un miembro de mi sistema mental, una intuición determinada, un concepto, se vincula entonces con la percepción. Al desaparecer luego esta última de mi campo visual, ¿qué es lo que queda ?: mi intuición que se ha formado en el momento de percibir, vinculada a esa determinada percepción. El grado de vivacidad con que más tarde pueda volver a representarme esa relación depende del modo en que funcione mi organismo espiritual y corporal. La representación no es otra cosa que una intuición aplicada a una percepción determinada, un concepto que alguna vez estuvo relacionado con una percepción, y que conserva el vínculo con esa percepción. Mi concepto de león no se ha formado a partir de reiteradas percepciones de leones; pero sí se ha formado de la percepción mi representación del león. Puedo transmitir el concepto de león a una persona que no ha visto un león en su vida, pero sin su propia percepción jamás podré transmitirle una representación viva de león.

La representación es, por lo tanto, un concepto individualizado. Y entonces se comprende que podamos hacer-

nos una imagen de los objetos de la realidad a través de lo que llamamos representaciones. La plena realidad de un objeto se nos presenta en el momento de observarla, al combinarse el concepto y la percepción. A través de la percepción el concepto adquiere una forma individual, una relación con esa percepción determinada. En esta forma individual, una de cuyas propiedades es la relación con la percepción, el concepto continúa existiendo en nosotros, y forma la representación del objeto en cuestión. Si se nos presenta otro objeto con el que se une el mismo concepto, reconocemos este segundo objeto como perteneciendo a la misma especie que el primero. Si se nos presenta el mismo objeto por segunda vez, encontramos en nuestro sistema mental no sólo un concepto que le corresponde, sino el concepto individualizado con su peculiar relación con el mismo objeto, y entonces lo reconocemos de nuevo.

Así pues, la representación se encuentra entre la percepción y el concepto; es el concepto determinado que se refiere a la percepción.

El conjunto de todo aquello acerca de lo cual puedo formarme representaciones, es lo que llamo mi experiencia. Poseerá la mayor experiencia quien tenga mayor número de conceptos individualizados. Una persona que carezca de toda facultad intuitiva no es capaz de adquirir experiencia. Los objetos vuelven a desaparecer de su campo visual, porque le faltan los conceptos con los que tendría que relacionarlos. Por otra parte, una persona con facultades mentales bien desarrolladas, pero con una deficiente capacidad de percepción debida a órganos sensoriales rudimentarios, tampoco podrá adquirir experiencia; si bien de algún modo podrá formarse conceptos, sus intuiciones carecerán de la referencia viviente a objetos concretos. Tanto el viajante irreflexivo, como el erudito absorto en sistemas de conceptos abstractos, son igualmente incapaces de atesorar experiencia.

La realidad se nos presenta en la unión de percepción y concepto, y la imagen subjetiva de esta realidad se nos presenta como representación.

Si nuestra personalidad se expresara solamente como cognoscente, la totalidad de lo objetivo estaría contenida en la percepción, el concepto y la representación. Pero no nos basta con relacionar la percepción y el concepto por medio del pensar, sino que los relacionamos también con nuestra particular subjetividad, con nuestro yo individual. La expresión de esta relación individual es el sentimiento, que se manifiesta como placer o desagrado.

El pensar y el sentir corresponden a la doble naturaleza de nuestro ser, a que ya hemos hecho referencia anteriormente. El pensar es el elemento por medio del cual participamos activamente en el proceso cósmico universal; por medio del sentimiento podemos retraernos en el recinto de nuestro propio ser.

Nuestro pensar nos vincula con el mundo; el sentir nos hace volver sobre nosotros mismos, nos convierte en individuos. Si fuéramos únicamente seres pensantes y percibientes, toda nuestra vida transcurriría en una indiferencia monótona. Si solamente pudiéramos conocernos como yo, seríamos completamente indiferentes a nosotros mismos. Pero el hecho de que junto con el autoconocimiento experimentemos el sentimiento de nosotros mismos, y con la percepción de las cosas sintamos placer y dolor, hace que vivamos como seres individuales cuya existencia no se agota en la relación conceptual que mantenemos con el resto del mundo, sino que además tenemos un especial valor por nosotros mismos.

Se podría creer que la vida afectiva es un elemento mucho más impregnado de realidad que la captación mental del mundo. Sin embargo, hay que tener en cuenta que la

vida afectiva tiene la mayor importancia solamente para mí como individuo, y que sólo puede adquirir valor para el Universo si el sentimiento, como percepción en mí mismo, se une con un concepto, y de este modo indirecto se incorpora al Cosmos.

Nuestra vida es una continua oscilación entre nuestra participación en el proceso universal y nuestra existencia individual. Cuanto más lejos ascendemos hacia la naturaleza universal del pensar, donde por último lo individual sólo nos interesa como ejemplo de concepto, tanto más se pierde en nosotros el carácter del ser particular, de la personalidad concreta bien determinada. Cuanto más descendemos hacia lo profundo de nuestra vida individual, y permitimos que nuestros sentimientos vibren al unísono de las experiencias del mundo exterior, tanto más nos apartamos de la existencia universal.

Es una individualidad en el verdadero sentido de la palabra quien con su sentir se eleve lo más lejos posible en la región de las ideas. Existen personas en las cuales hasta las ideas más generales poseen aquel matiz peculiar que muestra de un modo inequívoco su conexión con su portador. Existen otras, por el contrario, cuyos conceptos carecen de todo vestigio de individualidad, como si no procediesen de un hombre de carne y hueso.

La capacidad de representación da a nuestra vida conceptual un sello individual, puesto que cada cual observa el mundo desde un sitio distinto. Sus conceptos se unen con sus percepciones, y piensa los conceptos generales de un modo propio y determinado. Esta determinación especial es resultado de la posición que ocupamos en el mundo, es decir, de la esfera de percepción vinculada con el lugar donde vivimos. Además de este condicionamiento o carácter especial, existe el condicionamiento que depende de nuestro organismo. Nuestro organismo es para cada uno de

nosotros una unidad específica y determinada; cada cual une con sus percepciones, sentimientos especiales en los grados de intensidad más diversos. Esto constituye el aspecto individual de nuestra personalidad, y es lo que queda como residuo después de haber tenido en cuenta todos los factores determinantes que resultan de nuestro medio ambiente.

Una vida afectiva totalmente desprovista de pensar perdería gradualmente toda conexión con el mundo. Toda persona que atribuya la debida importancia a la totalidad, procurará, junto con el conocimiento de los objetos, el cultivo y desarrollo de la vida afectiva.

El sentimiento es el medio por el cual los conceptos adquieren vida concreta.

7

¿EXISTEN LIMITES DEL CONOCIMIENTO?

Hemos constatado que los elementos para la explicación de la realidad deben tomarse de las dos esferas: la de la percepción y la del pensamiento. Como ya hemos visto, es debido a nuestro organismo que la realidad completa y total, incluso nuestro propio sujeto, aparezca al principio como dualidad. El conocimiento disuelve esta dualidad, reuniendo en la totalidad del objeto los dos elementos de la realidad, esto es la percepción y el concepto elaborado por el pensar. Llamemos "mundo de la apariencia" el modo en que se nos presenta el mundo antes de haber adquirido su forma verdadera a través del conocimiento, para distinguirlo de la totalidad unificada compuesta de percepción y concepto. Podremos decir entonces que el mundo nos es dado como dualidad (dualista), y que el conocimiento lo transforma en unidad (monista). A la filosofía que parte de este principio fundamental podemos llamarla filosofía monista o Monismo, en oposición a la teoría de la dualidad, o Dualismo. Este último supone la existencia, no de dos partes de la realidad unificada separadas solamente por nuestro organismo, sino de dos mundos completamente distintos, y busca en uno los principios que deben explicar el otro.

El dualismo se basa en una concepción errónea de lo que llamamos conocimiento. Divide la totalidad de la existencia

en dos regiones, cada una de las cuales tiene sus leyes propias, y las deja frente a frente sin la menor compenetración.

De un dualismo de esta especie procede la distinción entre objeto de percepción y "cosa en sí", introducida por Kant en la filosofía, la que hasta el presente no ha podido ser revocada. Conforme a nuestra exposición, el hecho de que un objeto particular se nos presente únicamente como percepción, se debe a la naturaleza de nuestra organización espiritual. El pensar disuelve esta singularidad, asignando a cada percepción el lugar que le corresponde en la totalidad del mundo. En tanto que determinamos como percepciones las partes separadas del Cosmos, obedecemos a una ley de nuestra subjetividad. Pero si consideramos la suma de todas las percepciones como una parte, y colocamos frente a ésta una segunda parte formada por las "cosas en sí", filosofamos en el vacío. En ese caso tenemos que ver con un mero juego conceptual. Construimos una polaridad artificial, pero para el segundo miembro constitutivo no podemos lograr ningún contenido, porque el contenido de todo objeto particular, sólo podemos extraerlo de la percepción.

Todo género de existencia que se suponga fuera del dominio de percepción y concepto, debe ser desechado como hipótesis infundada. A esta categoría pertenece la "cosa en sí". Es totalmente natural que el filósofo dualista no pueda encontrar la conexión entre el principio hipotético del mundo y lo dado por la experiencia. Un contenido para el principio hipotético del mundo sólo puede encontrarse tomándolo del mundo de la experiencia y engañándose a este respecto. De lo contrario, no es más que un concepto vacío, una mera forma conceptual sin contenido alguno. En este caso el filósofo dualista afirma que el contenido de este concepto es inaccesible a nuestro conocimiento; que sólo podemos saber que dicho contenido existe, pero no en qué consiste. En ambos casos es imposible encontrar una solu-

ción. Si se introducen en el concepto de la "cosa en sí" un par de elementos abstractos del mundo de la experiencia, sigue siendo imposible reducir la vida plena y concreta a unas cuantas propiedades, extraídas al fin y al cabo de dicha experiencia.

Du Bois Reymond* opina que los átomos imperceptibles de la materia, por su posición y movimiento generan sensación y sentimiento, y acaba deduciendo que nunca encontraremos una explicación satisfactoria de cómo materia y movimiento producen sensación y sentimiento, puesto que "es y será siempre absolutamente incomprensible que a un grupo de átomos de carbono, hidrógeno y nitrógeno no les sea indiferente cómo están colocados y se mueven, cómo estaban colocados y se movían, y cómo estarán colocados y se moverán. No es posible comprender que de su colaboración pueda resultar la conciencia". Esta deducción caracteriza plenamente a ese enfoque mental. Abstrae la posición y el movimiento del vasto mundo de las percepciones, para transferirlos al mundo imaginario de los átomos, y luego le causa extrañeza que de este principio extraído del mundo de la percepción y elaborado por ella misma, no pueda desplegarse la vida concreta.

Que el dualista, al operar con un concepto de la "cosa en sí" completamente vacío de todo contenido, no pueda llegar a una explicación del mundo, resulta directamente de la definición de su principio, que hemos dado anteriormente.

En cada caso el dualista se ve obligado a trazar barreras insuperables a nuestra facultad de cognición. El adepto al monismo sabe que todo lo que necesita para la explicación

---

* Emil du Bois-Reymond (1818-96). Fisiólogo alemán, conocido por sus investigaciones acerca de la electricidad animal, la fisiología de los músculos y los nervios y los procesos metabólicos y su famoso "ignorabimus". Ver R. Steiner, *Los Enigmas de la Filosofía*, p. 319.

de cualquier fenómeno del mundo debe encontrarse en el dominio de este último. Lo que le impide encontrarlo pueden ser sólo limitaciones fortuitas en el tiempo o en el espacio, o defectos de su organismo; pero no del organismo humano en general, sino sólo del suyo individual.

Del concepto de conocimiento, tal como lo hemos definido, se deduce que nada nos autoriza a afirmar que existan límites para el conocimiento. El conocer no es asunto del Universo en general, sino del hombre en particular, que éste debe solucionar consigo mismo. Los objetos no exigen ninguna explicación; existen, y operan entre sí según las leyes que podemos descubrir con el pensar. Existen, y forman con estas leyes una unidad indisoluble. Entonces nuestra individualidad se sitúa frente a los objetos, y al principio sólo capta de ellos lo que hemos llamado percepción. Pero en el interior de esta nuestra individualidad, en nuestro yo, se encuentra la facultad capaz de encontrar la otra parte de la realidad. Y sólo después de haber reunido el yo, también para sí mismo, ambos elementos de la realidad, que en el mundo están unidos de un modo indisoluble, se encuentra satisfecha nuestra sed de conocimiento. El Yo vuelve a encontrarse en la realidad.

Las condiciones previas para que surja el conocimiento existen para el yo y por el yo. Este se plantea a sí mismo las preguntas referentes al conocimiento, tomándolas del pensar, que es en sí mismo completamente claro y transparente. Cuando nos hacemos preguntas que no podemos responder, es debido a que el contenido de la pregunta no es claro y distinto en todas sus partes. No es el mundo, sino nosotros mismos quienes nos hacemos las preguntas.

Me puedo imaginar que me sea de todo punto imposible contestar una pregunta que encuentro escrita en cualquier sitio mientras no conozca la esfera de donde se ha sacado el contenido de la pregunta.

Lo que sucede en el campo de nuestro conocimiento es que surjen preguntas que se originan porque ante una esfera de percepción condicionada por el lugar, el tiempo y nuestra organización subjetiva, se encuentra otra esfera, de conceptos, que se vincula con la totalidad del mundo. Nuestra tarea consiste en conciliar estas dos esferas que conocemos perfectamente. Hablar aquí de límites del conocimiento es completamente injustificado. Puede ser que en un momento determinado tal o cual cosa no esté todavía aclarada, debido a que el lugar que ocupamos en la vida nos impide percibir los objetos que intervienen. Pero lo que no se encuentra hoy puede encontrarse mañana. Los límites debidos a estas causas son sólo transitorios, y pueden de-saparecer con el avance de la percepción y el pensar.

El dualismo comete el error de transferir a entidades puramente inventadas fuera del dominio de la percepción, la polaridad entre objeto y sujeto, que sólo tiene sentido dentro de ese dominio. Pero puesto que los objetos que se encuentran separados dentro del horizonte de la percepción sólo están separados mientras el que percibe se abstiene del pensar, que disuelve toda separación y revela su carácter puramente subjetivo, resulta que el dualista atribuye determinaciones a entidades situadas detrás de las percepciones, determinaciones que para estas últimas no tienen valor absoluto, sino relativo. Con ello divide los dos factores que entran en consideración para el proceso del conocimiento, esto es percepción y concepto, en cuatro:

1. el objeto en sí;
2. la percepción que el sujeto tiene del objeto;
3. el sujeto;
4. el concepto que relaciona la percepción con el objeto en sí.

La relación entre objeto y sujeto es "real"; el sujeto es realmente (dinámicamente) afectado por el objeto. Este proceso real no aparece en nuestra conciencia, pero provoca en el sujeto una reacción correspondiente al efecto que procede del objeto. El resultado de esta reacción es la percepción, y sólo ésta aparece en la conciencia. La realidad del objeto es objetiva (independiente del sujeto), y la de la percepción subjetiva. Esta realidad subjetiva vincularía el sujeto al objeto, y esa vinculación sería ideal. El dualismo divide, por lo tanto, en dos partes el proceso del conocimiento. Una de estas partes es la creación del objeto de percepción a partir de la cosa en sí, y se efectúa *fuera de la conciencia,* mientras que la otra parte: la unión de la percepción con el concepto y la relación de éste con el objeto, tiene lugar *dentro de la conciencia.* En estas condiciones es natural que el dualista considere sus conceptos como meros representantes subjetivos de lo que es exterior a su conciencia. El proceso objetivamente real en el sujeto, por medio del cual se produce la percepción, y más aún las relaciones objetivas de los "entes en sí" son, para el dualista, inaccesibles al conocimiento directo; el hombre sólo puede obtener representantes conceptuales de lo objetivamente real. El lazo que vincula los objetos entre sí, y los enlaza objetivamente con nuestro espíritu individual (como "ente en sí") se encuentra más allá de la conciencia, en un "ser en sí", del que sólo podemos tener en nuestra conciencia un representante conceptual.

El dualista cree que si, además de las conexiones conceptuales, no establece relaciones reales de los objetos, el mundo entero se disuelve en un esquema abstracto de conceptos. En otras palabras, los principios ideales que descubre el pensar le parecen al dualista demasiado tenues, y busca fuera principios reales que los sostengan.

Examinemos un poco más de cerca esos principios reales. El hombre ingenuo (realista ingenuo) considera como reali-

dades los objetos de la experiencia externa. El hecho de que puede tocar dichos objetos con sus manos, y verlos con sus ojos, le garantiza la realidad de los mismos. El primer axioma del hombre ingenuo es que "nada existe que no se pueda percibir" o, formulado inversamente, "todo lo que puede ser percibido existe". La mejor prueba de esta aserción es la creencia del hombre ingenuo en la inmortalidad y en los fantasmas. Se imagina el alma como una materia sensible y sutil, que en ciertas circunstancias puede hasta ser visible para el hombre corriente (creencia ingenua en los fantasmas).

Comparado con este mundo real, para el realista ingenuo todo lo demás, especialmente el mundo de las ideas, es irreal, es "meramente ideal". Lo que añadimos a los objetos pensando, son sólo pensamientos sobre las cosas. El pensar no añade nada real a la percepción.

Pero no sólo con respecto a la existencia de las cosas el hombre ingenuo considera la percepción sensorial como única prueba de la realidad de las mismas, sino también en lo que se refiere a los acontecimientos. Según su opinión, una cosa puede actuar sobre otra sólo si una fuerza existente para la percepción sensorial parte de la una y se introduce en la otra. En tiempos pasados los físicos creían que de los cuerpos emanan sustancias muy sutiles, que penetran en el alma a través de los órganos sensoriales. La percepción de esas sustancias es imposible debido a la tosquedad de nuestros sentidos en comparación con la sutileza de esas sustancias. En principio se atribuía realidad a dichas sustancias por la misma razón que se atribuye realidad a los objetos del mundo de los sentidos, es decir, a causa de su modo de existencia, que se consideraba análogo al de la realidad sensible.

A la naturaleza de lo que se llega a intuir en el dominio de las ideas, basada en sí misma, la conciencia ingenua no le atribuye la misma categoría de realidad que a lo que percibe sensorialmente. Un objeto concebido como "mera idea"

es considerado como una quimera hasta que la percepción de los sentidos no nos ofrezca la prueba de su realidad. En resumen, el hombre ingenuo exige, además del testimonio del pensar, el testimonio real de los sentidos. Este hecho constituye la base primordial de las formas primitivas de la creencia en la revelación. El Dios que nos es dado por medio del pensar no es para la conciencia ingenua sino un Dios "imaginado"; ésta exige que Dios se manifieste de un modo accesible a la percepción de los sentidos, es decir de carne y hueso. El testimonio del pensar es de poco o ningún valor, y su deidad debe ser atestiguada por hechos como, por ejemplo, la transformación del agua en vino.

También el conocimiento es concebido por el hombre ingenuo como un proceso análogo a los procesos sensoriales. Los objetos producen una impresión en el alma, o emiten imágenes que penetran a través de los sentidos, etc.

El hombre ingenuo considera como real lo que puede percibir con los sentidos, y aquello que no puede percibir (Dios, el alma, el conocimiento, etc.) se lo representa como semejante a lo que percibe.

Para el realismo ingenuo la ciencia consiste sólo en una descripción exacta del contenido de la percepción. Los conceptos son simples medios para lograr el fin. Existen para suministrar copias ideicas de las percepciones, pero no tienen nada que ver con los objetos en sí mismos. Para el realista ingenuo son reales sólo los tulipanes que se ven o pueden ser vistos, mientras que la idea "tulipán" es una abstracción, una imagen mental irreal, que el alma elabora reuniendo las características comunes a todos los tulipanes.

Al realista ingenuo, con su principio fundamental de la realidad de todo lo percibido, lo contradice la experiencia, que nos enseña que el contenido de las percepciones es de carácter transitorio. El tulipán que estoy viendo es real hoy;

dentro de un año habrá desaparecido en la nada. Lo que persiste es la especie "tulipán". Y sin embargo, para el realista ingenuo esta especie no es ninguna realidad, sino "sólo" una idea. Con lo cual se da la situación paradójica de que esta teoría ve sus realidades nacer y desaparecer, mientras que lo que persiste es lo que ella considera como irreal. Por consiguiente, el realismo ingenuo se ve obligado a reconocer, además de las percepciones, la existencia de algo ideal. Debe dar cabida en sus conceptos a entidades que no puede percibir con los sentidos, y se reconcilia consigo mismo imaginándose que la forma de existencia de esas entidades es análoga a la de los objetos sensibles. A esta categoría de realidades hipotéticas pertenecen las fuerzas invisibles por medio de las cuales los objetos percibidos por los sentidos ejercen entre sí una acción mutua. Otra de estas realidades es la herencia que continúa obrando más allá del individuo y que es la razón por la cual un individuo engendra a otro semejante a sí mismo, manteniéndose de este modo la especie. El alma, principio vital que impregna el cuerpo orgánico, es otra de estas realidades, para la cual encontramos invariablemente en la conciencia ingenua un concepto análogo al de las realidades de los sentidos. Y por último, el ser divino del hombre ingenuo pertenece igualmente a esa categoría. Este ser divino es concebido en su actividad en una forma que corresponde exactamente al modo de obrar humano que podemos percibir, esto es, antropomórfico.

La física moderna atribuye las sensaciones de los sentidos a ciertos procesos de las partículas más pequeñas de los cuerpos y de una sustancia infinitamente sutil, el éter, o algo parecido. Lo que, por ejemplo, experimentamos como calor es, dentro del espacio ocupado por el cuerpo que causa el calor, movimiento de sus partículas. También en este caso lo imperceptible es concebido de modo análogo a lo perceptible. El equivalente sensible del concepto "cuerpo" es en este

caso el interior de un espacio cerrado por todas partes, en el que bolas elásticas se mueven en todas direcciones, chocando unas con otras, dando contra las paredes, rebotando, etc.

Sin estas suposiciones el mundo se convertiría para el realista ingenuo en un conglomerado incoherente de percepciones sin relaciones mutuas, incapaz de formar una unidad. Pero es evidente que sólo a causa de su inconsecuencia puede el realismo ingenuo elaborar esas conjeturas. Si quiere ser fiel a su principio fundamental de que sólo lo percibido es real, no debe suponer una realidad donde no perciba nada. Las fuerzas imperceptibles que actúan desde los objetos perceptibles son, al fin y al cabo, hipótesis infundadas desde el punto de vista del realismo ingenuo. Y puesto que no conoce otras realidades, atribuye a sus fuerzas hipotéticas un contenido perceptual. Es decir, que aplica una forma de existencia (la existencia de la percepción) a un dominio en el cual carece del único medio que le permite afirmar algo acerca de dicha forma de existencia, esto es, la percepción sensorial.

Esta teoría, contradictoria en sí misma, conduce al realismo metafísico. Este construye, al lado de la realidad perceptible, otra imperceptible que considera análoga a la primera. El realismo metafísico es, por consiguiente dualista.

Allí donde el realismo metafísico descubre una relación entre los objetos perceptibles (aproximación por medio del movimiento, conciencia de algo objetivo, etc.) introduce una realidad. Sin embargo, la relación que descubre no puede percibirla, sino sólo expresarla por medio del pensar. Esa relación ideal se convierte arbitrariamente en algo perceptible. Así pues, según esta teoría el mundo real se compone de los objetos de percepción que en un continuo devenir nacen y desaparecen, y las fuerzas imperceptibles y duraderas, que producen los objetos perceptibles y que constituyen lo permanente.

El realismo metafísico es una mezcla contradictoria de realismo ingenuo e idealismo. Sus fuerzas hipotéticas son entidades imperceptibles, dotadas de cualidades perceptibles. Además de la esfera del mundo para cuya forma de existencia posee la percepción como medio de conocimiento, el realismo metafísico ha decidido admitir otro dominio, en el cual este medio falla, y que sólo puede ser conocido por medio del pensar. Pero no puede decidirse al mismo tiempo a reconocer la forma de existencia que le suministra el pensar, es decir el concepto (la idea), como segundo factor, al lado de la percepción y con los mismos derechos que ésta. Si se quiere evitar la contradicción de la percepción imperceptible, debe admitirse que para las relaciones que el pensar nos permite descubrir entre las percepciones, no existe otra forma de existencia que no sea la del concepto. Si al realismo metafísico se le quita la parte injustificada, el mundo aparece como la suma de las percepciones y sus relaciones conceptuales (ideicas). De lo cual resulta una concepción del mundo que para la percepción exige el principio de la perceptibilidad, y el de la conceptibilidad para las relaciones entre las percepciones. Esta concepción del mundo no puede admitir, fuera del mundo de las percepciones y de los conceptos, un tercer dominio en el que ambos principios, el llamado principio real y el ideal, rigen simultáneamente.

Cuando el realismo metafísico afirma que además de la relación ideal entre el objeto percibido y el sujeto que percibe, debe existir una relación real entre la "cosa en sí" de la percepción y la "cosa en sí" del sujeto que percibe (del llamado espíritu individual), comete el error de suponer la existencia de un proceso imperceptible, análogo a los procesos del mundo sensorial. Asimismo, su afirmación de que con el mundo de mis percepciones entro en una relación ideal consciente, pero que con el mundo real sólo puedo entrar en una relación dinámica (de fuerzas), se basa en un

error parecido al que acabamos de indicar. Una relación dinámica puede existir sólo dentro del mundo de la percepción (en la esfera del sentido del tacto), pero no fuera de él.

La concepción del mundo que acabamos de caracterizar, y que resulta del realismo metafísico despojado de los elementos contradictorios que contiene, la llamaremos Monismo, puesto que reúne en una unidad más elevada el realismo unilateral y el idealismo.

Para el realismo ingenuo el mundo real es una suma de objetos de percepción; para el realismo metafísico forman la realidad no sólo las percepciones, sino también las fuerzas imperceptibles; el monismo sustituye estas fuerzas por relaciones ideales que obtiene por medio del pensar. Estas relaciones son las leyes de la naturaleza. Una ley natural no es más que la expresión conceptual de cómo se relacionan ciertas percepciones.

El monismo no necesita preguntarse si, fuera de la percepción y el concepto, existen otros principios que expliquen la realidad, pues sabe que dentro de la esfera de esta última no hay motivo para ello. Considera el mundo de la percepción, tal como es percibido, como media realidad; la realidad plena la encuentra en la reunión de dicho mundo con el mundo de los conceptos. El realismo metafísico puede objetar al adepto al monismo que para nuestro organismo es posible que nuestro conocimiento sea completo, que no falte ningún eslabón; pero que no sabemos cómo se refleja el mundo en una inteligencia organizada de manera distinta a la nuestra. La respuesta del monismo sería la siguiente: si existen inteligencias distintas de la humana, y si sus percepciones son diferentes de las nuestras, para mí tiene interés solamente lo que de esas inteligencias me llega por medio de la percepción y el concepto. Por medio de la percepción, y en particular por medio de mi percepción específica humana me encuentro, como sujeto, colocado

frente al objeto. Con lo cual se interrumpe la conexión entre las cosas. El sujeto reconstruye este nexo por medio del pensar, incluyéndose así de nuevo en la totalidad del mundo. Puesto que es mediante nuestro sujeto que esta totalidad aparece interrumpida en el punto situado entre nuestra percepción y nuestro concepto, la reunión de ambos nos suministra un verdadero conocimiento. Para seres con otro mundo de percepciones (por ejemplo, con el doble de órganos sensoriales), el nexo aparecería interrumpido en otro sitio, por lo cual su restablecimiento debería tener una forma específica adecuada a esos seres.

El problema de los límites del conocimiento se plantea solamente para el realismo ingenuo y el metafísico, ya que ambos consideran el contenido del alma sólo como una representación ideal del mundo. Para ellos, lo que se encuentra fuera del sujeto es algo absoluto basado en sí mismo, y el contenido del sujeto no es más que una imagen de ello que se halla fuera de dicho absoluto. La plenitud del conocimiento depende de la mayor o menor semejanza de la imagen con el objeto absoluto. Un ser con menos órganos sensoriales que el hombre percibirá menos del mundo que otro ser que tenga más. El primero poseerá, por consiguiente, un conocimiento menos completo que el segundo.

Para el monismo la situación es diferente. Lo que determina la forma en que el nexo del mundo aparece escindido en objeto y sujeto es la organización del ser que percibe. El objeto no es algo absoluto, sino relativo con respecto a ese sujeto concreto. Por consiguiente, el contraste puede ser conciliado sólo de un modo bien específico, característico del sujeto humano. Tan pronto como el yo, que en la percepción se encuentra separado del mundo, vuelve a incluirse en el nexo de las cosas por medio de la observación pensante, cesa el preguntar, ya que éste es una consecuencia de la separación.

Un ser constituido de manera distinta poseería un conocimiento distinto. Nuestro conocimiento es suficiente para contestar las preguntas que plantea nuestro propio ser.

El realismo metafísico debe preguntarse: ¿qué es lo que hace que lo dado nos venga dado como percepción? ¿qué es lo que afecta al sujeto?

Para el monismo, la percepción está determinada por el sujeto, pero éste posee al mismo tiempo en el pensar el medio para hacer que desaparezca esta determinación provocada por él mismo.

El realismo metafísico se encuentra ante otra dificultad al querer explicar la semejanza entre las imágenes del mundo que tienen los distintos individuos humanos. Debe preguntarse: ¿cómo es que la imagen del mundo que construyo valiéndome de mi percepción determinada subjetivamente y de mis conceptos, equivale a la que construye otro individuo humano partiendo de los mismos factores subjetivos? ¿cómo es posible que a partir de mi imagen subjetiva del mundo puedo inferir la de otra persona? Para el realista metafísico la similitud entre las diversas imágenes subjetivas del mundo se debe al hecho de que en la práctica los hombres se encuentran unos con otros. De la semejanza entre estas concepciones infiere la igualdad de los espíritus individuales que forman la base de los sujetos humanos particulares que perciben, es decir, la paridad de los "yo en sí" que se encuentran detrás de los distintos sujetos.

Nos encontramos aquí con una conclusión que consiste en inferir de un conjunto de efectos el carácter de las causas de que proceden. Creemos que después de haber observado cierto número de casos, conocemos suficientemente el estado de cosas para saber cómo las causas inferidas actuarán en otros casos. Esta conclusión es lo que se llama inducción. Nos veremos obligados a modificar los resultados de la

misma si en una observación posterior se manifiesta algo inesperado, puesto que el carácter del resultado está determinado únicamente por la configuración individual de las observaciones llevadas a cabo. No obstante, el realista metafísico afirma que este conocimiento condicionado de las causas es suficiente para la vida práctica.

La conclusión por inducción es el método en que se basa el realismo metafísico moderno. Hubo un tiempo en que se creía que de los conceptos se podía extraer algo que ya no es concepto. Se creía poder llegar a conocer, valiéndose de los conceptos, a los seres reales metafísicos que necesita el realismo metafísico. Este método filosófico hoy se considera superado. En su lugar se cree poder inducir, de un número suficiente de hechos perceptibles, el carácter de la "ente en sí" que se encuentra detrás de dichos hechos. Así como antes se creía que lo metafísico se podía extraer de los conceptos, hoy día se cree poder extraerlo de las percepciones. Dado que los conceptos se nos manifiestan con claridad transparente, se creía que también se podía deducir lo metafísico de ellos con certeza absoluta. Las percepciones no se nos presentan con la misma claridad transparente. Cada nueva percepción es algo diferente de las anteriores del mismo tipo, por lo cual lo inferido de las precedentes se encuentra parcialmente modificado por cada percepción posterior. Por consiguiente, la forma de lo metafísico obtenida de este modo es correcta sólo relativamente, y se encuentra continuamente sujeta a corrección. El carácter de la metafísica de Eduard von Hartmann está determinado en su método por este principio. Su autor la intitula "Resultados especulativos según el método inductivo de las ciencias naturales".

La forma que el realista metafísico otorga hoy día a sus "cosas en sí" la obtiene por inducción. Sus consideraciones acerca del proceso del conocimiento le convencen de la exis-

tencia de un nexo objetivo-real del mundo, además del "subjetivo" que conocemos por medio de la percepción y el concepto; y cree poder determinar por inducción inferida de sus percepciones la naturaleza de esa realidad objetiva.

Suplemento para la nueva edicion (1918)

Ciertas ideas procedentes del estudio de las ciencias naturales obstaculizan la observación desprejuiciada de la experiencia de percepción y concepto tal como se ha intentado exponerla hasta aquí. Partiendo de ese estudio, se dice que el ojo percibe en el espectro solar los colores que van del rojo hasta el violeta. Pero más allá del violeta se encuentran, dentro del campo de radiación del espectro, fuerzas (ultravioleta) a las cuales corresponde, no una percepción visual de color, sino una acción química; asimismo, más allá del rojo se encuentran radiaciones (infrarrojo) que ejercen sólo efectos térmicos. Considerando estos fenómenos y otros similares, se llega a la opinión de que la amplitud del campo perceptual humano está determinada por la amplitud de sus sentidos, y que éste se encontraría ante un mundo completamente distinto si tuviese mayor número u otra clase de sentidos.

Quien quiera darse a las imaginacións extravagantes que en esta dirección nos ofrecen, como una gran tentación, los descubrimientos estupendos llevados a cabo por la investigación científica moderna, podrá llegar a aceptar que sólo penetra en el campo de observación del hombre aquello que puede ejercer una acción en los sentidos resultantes de su organismo; que nada le autoriza a considerar sus percepciones, limitadas por su organismo, como patrón para la realidad; cada nuevo sentido tendría que colocarle ante una imagen de la realidad enteramente distinta. Esta opinión, profesada dentro de los límites que le corresponden, está completamente justificada. Pero quien, seducido por la misma, deje

de observar imparcialmente la relación entre la percepción y el concepto, que hemos establecido en los capítulos anteriores, se obstruye el camino hacia un conocimiento del hombre y del mundo, basado en la realidad. Experimentar la esencia del pensar, es decir elaborar activamente el mundo de los conceptos, es algo completamente distinto de experimentar algo percibido a través de los sentidos. Por más sentidos que el hombre tuviera, ninguno le daría la realidad si, por medio del pensar, no impregnara con conceptos lo que dichos sentidos le suministran; bajo esta condición, cualquier sentido ofrece al hombre la posibilidad de vivir dentro de la realidad. La imaginación sobre la posible imagen perceptual totalmente distinta, suministrada por sentidos distintos, no tiene nada que ver con el problema de cómo se sitúa el hombre en el mundo real. Hay que comprender que toda imagen perceptual debe su forma a la organización del ser que percibe, pero que la imagen perceptual impregnada por la observación pensante vivida, conduce al hombre a la realidad. No son las especulaciones fantasmagóricas acerca de cuán distinto sería el mundo para sentidos distintos que los humanos las que pueden inducir al hombre a tratar de conocer su relación con el mundo, sino la comprensión de que toda percepción ofrece sólo una parte de la realidad que ella contiene y que, por consiguiente, nos aparta de su propia realidad, mientras que el pensar nos conduce a aquella parte de la realidad que la percepción conserva escondida.

También puede obstaculizar la observación imparcial de la mencionada relación entre percepción y concepto elaborado por el pensar, el hecho de que en el campo de experiencia de la física se siente la necesidad de hablar, no ya de elementos directamente perceptibles, sino de magnitudes de fuerza eléctrica, magnética, etc., que se sustraen a la percepción. Puede parecer que los elementos de la realidad de que

habla la física no tuvieran nada que ver ni con lo perceptible, ni con el concepto elaborado por el pensar activo. Sin embargo, esta opinión no sería sino una ilusión. Ante todo es importante saber que todos los elementos con que opera la física, siempre que no se trate de hipótesis erróneas que debieran descartarse, han sido obtenidos por medio de la percepción y el concepto. Lo que en apariencia es un contenido imperceptible, el sano instinto científico del físico lo coloca en la esfera en que se encuentran las percepciones, y lo piensa con conceptos propios de dicha esfera. Las magnitudes de fuerza en el campo eléctrico, magnético, etc., se obtienen, en cuanto a su esencia, por el mismo proceso de cognición que une el concepto con la percepción.

Un aumento o modificación de los sentidos humanos daría por resultado una imagen perceptual distinta, un enriquecimiento o modificación de la experiencia humana; pero aún frente a esta nueva experiencia, el verdadero conocimiento se obtendría únicamente mediante la acción recíproca de percepción y concepto. La profundización del conocimiento depende de las fuerzas de la intuición que se expresan en el pensar (véase página 91). Esta intuición puede, en la experiencia que se desenvuelve en el pensar, penetrar más o menos profundamente en la realidad. Una ampliación de la imagen perceptual puede ser un incentivo para dicha penetración, y de este modo favorecerla indirectamente. Pero nunca deberá confundirse esta inmersión en la profundidad, como conquista de la realidad, con la confrontación de una imagen perceptual más o menos amplia, en la que siempre nos hallamos con una media realidad, tal como nos condiciona nuestro organismo cognoscente.

Quien no se pierda en abstracciones comprenderá la importancia que tiene para el conocimiento del ser humano el hecho de que la física necesite desentrañar, dentro del campo perceptual, ciertos elementos para los que no existe

ningún sentido, como lo hay para el color o el sonido. La entidad concreta del hombre no sólo está determinada por lo que en forma de percepción directa el hombre coloca ante sí debido a su organismo, sino también por el hecho de que excluye ciertos elementos de esta percepción inmediata.

Así como además del estado consciente de vigilia es necesario para la vida el estado inconsciente de sueño, para la vivencia de sí mismo en el ser humano, también es necesario, además de la esfera de sus percepciones sensoriales, que exista una esfera —mucho mayor— de elementos que los sentidos no perciben, dentro del ámbito de donde proceden las percepciones sensoriales. Todo esto se encuentra ya expuesto, de un modo indirecto, en la edición original de esta obra. No obstante, el autor añade este aditamento, por haberle enseñado la experiencia que hay lectores que no leen con la atención suficiente. Hay que tener en cuenta, además, que no debe confundirse la idea de la percepción expuesta en el presente libro, con la de la percepción sensoria externa, que no es sino un caso especial de aquella. De lo que antecede, pero aún más de lo que se expondrá más adelante, se verá que aquí se considera percepción todo lo que física o espiritualmente se le presenta al hombre, antes de concebirlo mediante el concepto elaborado activamente. Para tener percepciones anímicas o espirituales no son necesarios los sentidos que entendemos comúnmente con este término. Se podría objetar que esta ampliación del lenguaje corriente es inadmisible. Es sin embargo, absolutamente imprescindible si queremos evitar que el lenguaje corriente nos impida amplificar nuestro conocimiento en ciertos dominios. Quien por el término "percepción" entiende solamente la percepción sensorial, no adquiere siquiera acerca de esta percepción sensorial, un concepto utilizable para el conocimiento. Es necesario a veces ampliar un concepto a fin de darle en un dominio

más limitado el sentido que le corresponde. También ocurre a veces tener que añadir algo al contenido inicial de un concepto, justificando así lo pensado o dándole la forma conveniente. Así, por ejemplo, en la página 126 del presente libro encontramos la frase siguiente: "la representación es, por lo tanto, un concepto individualizado". Con respecto a esto se me ha objetado que este es un uso poco común del idioma. Sin embargo, esta terminología es necesaria si se quiere saber exactamente lo que es una representación. ¿Qué sería del adelanto en el conocimiento, si a todo aquel que se ve en la necesidad de tener que dar a ciertos conceptos la forma conveniente, se le objetara que está haciendo "un uso poco común del idioma"?

Segunda Parte

La Realidad de la Libertad

8

LOS FACTORES DE LA VIDA

Recapitulemos los resultados obtenidos en los capítulos anteriores. El mundo se le presenta al hombre como una multiplicidad, una suma de elementos particulares. Uno de estos elementos, un ser entre seres, es él mismo. A este aspecto del mundo lo llamamos dado, y como percepción en cuanto no lo producimos mediante actividad consciente, sino que lo encontramos. Dentro del mundo de las percepciones nos percibimos a nosotros mismos. Esta percepción de uno mismo sería sencillamente una percepción entre otras muchas, si no surgiese del centro de la misma algo que demuestra ser capaz de unir unas percepciones con otras, y, por lo tanto, también la percepción de nosotros mismos con la suma de todas las demás percepciones. Ese algo ya no es mera percepción, ni tampoco nos es dado, como ocurre con las demás percepciones, sino que es producido mediante nuestra actividad. Al principio aparece unido a lo que llamamos nuestro yo, pero en su significado interior se extiende más allá de este último. Añade a las percepciones particulares determinaciones ideicas, que se relacionan mutuamente, y se hallan basadas en un todo. Determina lo adquirido en la percepción de sí mismo, del mismo modo ideal que las demás percepciones y lo sitúa, como sujeto o "yo", frente a los objetos. Este algo es el pensar, y las determinaciones ideicas son los conceptos e ideas. Por consiguiente, el pensar se manifiesta al principio en la

percepción del yo; pero no es meramente subjetivo, puesto que el yo se designa a sí mismo como sujeto sólo por medio del pensar. Esta relación mental consigo mismo es una determinación fundamental de nuestra personalidad. Gracias a ella vivimos una existencia puramente ideal. Por ella nos sentimos como seres pensantes. Esta determinación fundamental seguiría siendo puramente conceptual (lógica), si no vinieran a añadirse a ella otras determinaciones de nuestro yo. Seríamos seres cuya vida se limitaría a establecer relaciones puramente ideicas entre unas y otras percepciones, y entre las percepciones y nosotros mismos. Si llamamos "conocimiento" al hecho de establecer esa relación mental, y "saber" al estado que adquiere nuestro yo gracias a la misma, entonces tendríamos que considerarnos, por lo anterior, como meros seres que conocen o saben.

Pero esa premisa no corresponde a la realidad. En efecto, como ya hemos visto no nos limitamos a relacionar las percepciones con nosotros mismos de un modo ideico, por medio de conceptos, sino también por medio del sentimiento. Por consiguiente, el contenido de nuestra existencia no es meramente conceptual. Es más, para el realista ingenuo, la vida afectiva es un elemento de la personalidad más real que el elemento puramente ideal del saber. Desde su punto de vista esta opinión está justificada, puesto que el sentimiento es, en lo subjetivo, exactamente lo mismo que la percepción en lo objetivo, y como según el principio fundamental del realismo ingenuo, todo lo que puede ser percibido es real, el sentimiento constituye la garantía de realidad de la personalidad propia. Pero el monismo, tal como lo entendemos, debe completar el sentimiento del mismo modo que cree necesario completar la percepción para que se manifieste como realidad plena. Para el monismo, el sentimiento es una realidad incompleta que, en la forma en que primeramente nos es dado, no contiene todavía su segundo

factor: el concepto o idea. Por eso en la vida el sentimiento, como también la percepción, aparecen antes que el conocimiento. Nos sentimos primero como existentes, y sólo en el curso progresivo de nuestro desarrollo nuestros esfuerzos nos conducen hasta el punto en que, del sentimiento vago de nuestra propia existencia, surge el concepto de nuestro yo. Lo que para nosotros aparece solamente más tarde, se halla unido indisolublemente con nuestro sentimiento desde un principio. Debido a esta circunstancia el hombre ingenuo tiene la creencia de que en el sentimiento la existencia se le manifiesta de un modo inmediato, y sólo de un modo mediato en el saber. Por ello da al cultivo de la vida afectiva la mayor importancia, y cree haber comprendido la coherencia del mundo sólo después de haberle dado cabida en su sentimiento. Persigue el sentimiento y no el saber como medio de conocimiento. Pero como el sentimiento es algo completamente individual, algo parecido a la percepción, el filósofo del sentimiento toma como principio universal un principio que sólo tiene significado en su interior. Intenta impregnar el mundo entero con su personalidad. Lo que el monismo que tratamos de exponer procura aprehender con el concepto, el filósofo del sentimiento se esfuerza por alcanzarlo con el sentimiento, y considera esta convivencia suya con los objetos como lo más inmediato.

La filosofía del sentimiento que acabamos de caracterizar es lo que comúnmente se llama misticismo. El error de toda filosofía mística basada únicamente en el sentimiento consiste en que quiere "vivir" lo que debería saber, en que quiere instituir como principio universal algo que es individual, esto es, el sentimiento.

El sentimiento es un acto puramente individual; es la relación del mundo exterior con nuestro sujeto, en la medida que esta relación encuentra su expresión en una experiencia meramente subjetiva.

Existe aún otra manifestación de la personalidad humana. Por medio del sentir, el yo participa en la vida del Universo, y de un modo puramente ideico (conceptual) relaciona las percepciones consigo mismo, y él mismo se relaciona con ellas. En el sentimiento, experimenta una relación entre los objetos y su sujeto; en la voluntad sucede lo contrario. En el querer nos encontramos igualmente ante una percepción: la relación individual que establece nuestro yo con lo objetivo. Lo que en la voluntad no es un factor puramente ideal, es también mero objeto de percepción, exactamente como sucede con cualquier otro objeto del mundo exterior.

Sin embargo, el realismo ingenuo cree encontrar también aquí una existencia mucho más real que la que puede alcanzarse por medio del pensar. Considera la voluntad como un elemento en el cual percibe de un modo directo un acontecimiento, una causalidad, al contrario del pensar, que para posesionarse del acontecimiento tiene que buscar el concepto. Según esta tendencia filosófica, lo que el yo realiza con su voluntad constituye un proceso que es vivido de un modo inmediato. El adepto de dicha filosofía cree que con la voluntad ha asido realmente de un cabo el acontecer universal. Mientras que por medio de la percepción sólo puede observar los demás acontecimientos desde el exterior, cree experimentar con su voluntad un suceso real de un modo totalmente inmediato. Esta forma de existencia en que se le presenta la voluntad en el interior de sí mismo, se convierte para él en un principio real de la realidad. Su propia voluntad se le manifiesta como un caso especial del acontecer universal, y éste, por consiguiente, es para él la voluntad universal. La voluntad se convierte en principio del Universo tal como, para el misticismo, el sentimiento se convierte en principio del conocimiento. Esta teoría es conocida bajo el nombre de filosofía de la voluntad (telismo). Lo que sólo

puede ser experimentado individualmente lo convierte en factor constituyente del mundo.

Lo mismo que el misticismo, tampoco la filosofía de la voluntad puede ser considerada como ciencia, pues ambas tendencias afirman que no les basta con la penetración conceptual del mundo, y exigen, además de un principio ideal, un principio real de la existencia. Esta exigencia es legítima, pero dado que el único medio de que disponemos para aprehender los llamados principios reales es la percepción, las afirmaciones del misticismo y de la filosofía de la voluntad equivalen, por consiguiente, a afirmar que tenemos dos fuentes de conocimiento: la del pensar y la de la percepción, y esta última se manifiesta como experiencia individual en el sentimiento y en la voluntad. Ahora bien, como las manifestaciones de una de las fuentes, es decir, las experiencias, no pueden, según dichas tendencias filosóficas, ser absorbidas directamente por las de la otra fuente, el pensar, resulta que ambos modos de conocimiento, el percibir y el pensar, subsisten separados, uno al lado del otro sin mediación superior. Junto al principio de la idea, asequible por medio del saber, debe existir un principio real del mundo, que el pensar no puede aprehender. En otras palabras: la mística del sentimiento y la filosofía de la voluntad son formas del realismo ingenuo, puesto que profesan la opinión de que lo percibido de un modo inmediato es real. Pero comparados con el realismo ingenuo en su forma primitiva, cometen además la inconsecuencia de instituir como único medio de conocimiento de la existencia una forma determinada de la percepción (el sentir o el querer, respectivamente), lo que no pueden hacer sin adoptar en general el principio de que lo percibido es real. Deberían, por consiguiente, atribuir a la percepción exterior igual valor cognitivo.

La filosofía de la voluntad se convierte en realismo metafísico al afirmar la existencia de la voluntad también en aque-

llas esferas de la realidad en que la voluntad no puede, como en el sujeto individual, experimentarse de un modo inmediato. Presupone, en forma hipotética, la existencia de un principio fuera del sujeto, para el cual, sin embargo, la experiencia subjetiva constituye el único criterio. Siendo una forma del realismo metafísico, la filosofía de la voluntad queda sujeta a la crítica desarrollada en el capítulo anterior, la cual obliga a allanar el elemento contradictorio que contiene toda forma de realismo metafísico, y a conocer que la voluntad es un acontecimiento universal sólo en la medida en que a través de la idea se relaciona con el resto del Universo.

SUPLEMENTO PARA LA NUEVA EDICION (1918)

La dificultad de captar el pensar en su esencia por medio de la observación, proviene de la facilidad con que dicha esencia escapa al alma que observa, en el momento en que ésta quiere dirigir su atención hacia la misma. Lo único que le queda entonces es lo abstracto sin vida, el cadáver del pensar viviente. Si sólo consideramos este elemento abstracto, nos encontramos fácilmente inducidos a preferir el elemento "lleno de vida" del misticismo, o también de la filosofía de la voluntad, y nos parecerá extraño que alguien pretenda captar la esencia de la realidad con "meros pensamientos". Pero si conseguimos encontrar realmente la vida en el pensar, adquirimos la convicción de que los meros sentimientos o la contemplación de la voluntad, no pueden compararse con la riqueza interior de la experiencia basada en sí misma que a la vez se mueven dentro de la vida del pensar, sino que ni siquiera pueden comparársele. Precisamente a esta riqueza, a esta plenitud interior de lo vivido en el pensar, se debe que su contraste en la actitud anímica habitual parezca muerto, abstracto. Ninguna otra actividad anímica humana es tan fácilmente mal interpretada como el pensar. Tanto la voluntad como el sentimiento dan calor al

alma humana aún incluso cuando los recordamos, mientras el pensar nos deja completamente fríos la mayoría de las veces en esa reminiscencia posterior; es como si desecase la vida anímica. Pero esto no es sino la sombra que se impone intensamente, de su realidad luminosa que con calor se sumerje profundamente en los fenómenos del mundo. Esta inmersión tiene lugar con una fuerza que fluye en la misma actividad pensante, y que no es sino la facultad de amor en modo espiritual. No se puede objetar que quien percibe amor en el pensar activo introduce en éste el sentimiento de amor, puesto que esta objeción es en realidad la confirmación de lo que afirmamos. Si nos dirigimos hacia el pensar en su esencia, encontramos en él tanto voluntad como sentimiento, y éstos en lo profundo de su realidad; si, por el contrario, nos apartamos del pensar dirigiéndonos hacia el "mero" sentimiento o la "mera" voluntad, éstos pierden para nosotros su realidad propia. Quien vive intuitivamente en el pensar, juzga también con imparcialidad las experiencias del sentimiento y de la voluntad, mientras que ni el misticismo ni la filosofía de la voluntad se encuentran en situación de juzgar imparcialmente la penetración intuitiva pensante de la existencia. Ambas tendencias se hallan dispuestas con demasiada facilidad a afirmar que ellas son las que se encuentran en la realidad, mientras que el pensador intuitivo insensible y ciego para ésta, se forma con "pensamientos abstractos" una imagen fría y vaga del mundo.

9

LA IDEA DE LA LIBERTAD

Para el conocimiento, el concepto del árbol está condicionado por la percepción del árbol. Ante una percepción concreta y para aplicarlo a la misma, sólo puedo extraer del sistema general de conceptos un concepto bien determinado. El pensar determina, indirecta y objetivamente en la percepción, el nexo entre la percepción y el concepto. El lazo de la percepción con su concepto se reconoce después del acto perceptivo, pero la correlación mutua entre ambos elementos está determinada por el carácter de los mismos.

Muy diferente se nos presenta el proceso cuando se considera el conocimiento y la relación que en él se produce entre el hombre y el mundo. En los capítulos anteriores hemos procurado mostrar que es posible aclarar dicha relación mediante la observación imparcial de la misma. La comprensión exacta de esta observación conduce a la conclusión de que el pensar puede ser considerado directamente como entidad que existe en sí misma. Quien para explicar el pensamiento como tal, juzga necesario recurrir a otras cosas, por ejemplo, procesos físicos del cerebro, o procesos espirituales inconscientes situados detrás del pensar conscientemente observado, ignora lo que la observación imparcial del pensar le ofrece. Quien observa el pensar, durante la observación vive, ya de un modo inmediato, dentro de la esencia de una actividad

espiritual que se sostiene por sí misma. Es más, podemos afirmar que el que quiera concebir la esencia de lo espiritual en la forma en que se presenta al hombre, no tiene más que examinar el pensar basado en sí mismo.

En el estudio del pensar concurren en uno solo los dos elementos que en las demás ocasiones se presentan por separado: el concepto y la percepción. Quien no se dé cuenta de esto sólo podrá ver en los conceptos elaborados en relación con las percepciones, reproducciones vagas de dichas percepciones, y creerá que éstas le presentan la verdadera realidad. Se construirá asimismo un mundo metafísico, según el modelo del mundo percibido, y lo llamará mundo de los átomos, de la voluntad espiritual inconsciente, etc., según sea el repertorio de sus representaciones. Y no se dará cuenta de que no habrá hecho sino construir hipotéticamente un mundo metafísico según el modelo de su mundo de percepciones. Pero si comprendemos lo que ocurre con el pensar, reconocemos que la percepción contiene solamente una parte de la realidad, y que la otra parte, por la que dicha realidad aparece en toda su plenitud, la experimentamos en la penetración pensante de la percepción. Lo que aparece en la conciencia como pensar, no lo consideramos entonces como copia vaga de la realidad, sino como esencia espiritual que reposa en sí misma. Y de ésta podemos decir que aparece en nuestra conciencia mediante la intuición. La intuición es la experiencia consciente de un contenido puramente espiritual, que transcurre en lo puramente espiritual. Sólo por medio de una intuición podemos captar la esencia del pensar.

Sólo cuando se ha reconocido, a través de múltiples esfuerzos y de una observación imparcial, esta verdad referente a la esencia intuitiva del pensar, es cuando ya nada se opone a un examen del organismo psicofísico humano. Reconocemos entonces que dicho organismo no afecta para

nada la esencia del pensar. A primera vista parecería que los hechos contradicen esto, ya que para la experiencia ordinaria el pensar humano surge solamente en dicho organismo y a través del mismo. Este surgir del pensar es tan intenso, que sólo podrá comprenderlo en su verdadero significado quien haya reconocido que en la esencia del pensar nada participa de ese organismo. Y no podrá dejar de notar la peculiar relación del organismo humano con el pensar. En efecto, dicho organismo no ejerce ninguna acción en la esencia del pensar, al contrario, se retira en el momento en que se manifiesta la actividad del pensar; suspende su propia actividad, dejando el espacio libre; y en este espacio libre se instala el pensar.

Dos tareas distintas incumben al elemento esencial que opera en el pensar: en primer lugar hace que el organismo humano retroceda en su propia actividad, y en segundo lugar pasa a sustituirla. El hecho de rechazar el organismo corporal es una consecuencia de la actividad pensante, en particular de aquella parte del mismo que prepara la aparición del pensar. Por lo cual se echa de ver en qué sentido el pensar tiene su contraparte en el organismo corporal. Una vez comprendido esto, ya no podrá ignorarse el significado que dicho contraste tiene para el pensamiento. Al andar por un terreno blando, nuestras huellas se imprimen en el suelo. A nadie se le ocurrirá decir que la forma de estas huellas son provocadas por fuerzas que ascienden desde el suelo, ni atribuirá a esas fuerzas participación alguna en la formación de las huellas. Si observamos imparcialmente la esencia del pensar, no se nos ocurrirá atribuir al organismo corporal las marcas que esa entidad deja en él. Esas marcas las produce el hecho de que el pensar prepara su aparición haciendo uso del cuerpo.*

---

* En diversos escritos publicados después del presente libro expone el autor, desde distintos puntos de vista, cómo este modo de ver se abre paso en la psicología, la filosofía, etc. Aquí se trata solamente de caracterizar lo que resulta de la observación imparcial del pensar.

Pero aquí surge una pregunta de la mayor importancia. Si el oganismo humano no participa en la esencia del pensar, ¿cuál es el sentido de ese organismo dentro de la entidad global del hombre? La respuesta es que, si bien lo que el pensar ocasiona en dicho organismo no tiene nada que ver con la esencia del pensar, sí tiene que ver con la formación de la conciencia del "yo" a partir del pensar. El "yo" verdadero se encuentra indudablemente dentro de la entidad propia del pensar, pero no la conciencia del yo. Para darnos cuenta de esto no tenemos más que observar el pensar sin prevención. El "yo" lo encontramos dentro del pensar; la "conciencia del yo" se produce por el hecho de que en nuestra conciencia general se imprimen las huellas de la actividad pensante, en el sentido indicado más arriba. Por lo tanto, la conciencia del yo es originada por el organismo corporal. Pero no se confunda esto con la afirmación de que la conciencia del yo, una vez emergida del organismo corporal, continúa bajo la dependencia de éste sino que, una vez que ha surgido, el pensar la acoge y en adelante participa de su esencia espiritual.

La "conciencia del yo" está edificada sobre el organismo humano. De éste surgen los actos de voluntad. Desde el punto de vista de lo expuesto hasta ahora, podremos formarnos una idea de la relación entre el pensamiento, el yo consciente y el acto de voluntad, sólo si primero examinamos cómo nace el acto de voluntad de la organzación humana.

En un acto de voluntad debemos distinguir los dos factores siguientes: el motivo y el impulso que lo pone en marcha. El motivo es un factor de naturaleza conceptual o representativa; el impulso es el factor de la voluntad directamente condicionado por la organización humana. El factor conceptual, o motivo, es la causa determinante momentánea del querer; el impulso es el factor determinante que es permanente en el individuo. El motivo del querer puede ser

un concepto puro, o un concepto ligado de alguna manera a una percepción, esto es, una representación. Los conceptos generales e individuales (representaciones) se constituyen en motivos del querer, influyen sobre el individuo humano y lo determinan a la acción en una determinada dirección. Sin embargo, un mismo concepto, o una misma representación, influye en forma diferente en individuos distintos, y les induce a acciones distintas. Por consiguiente, el querer no es sólo un resultado del concepto o de la representación, sino también del modo de ser individual del hombre. Adoptando la terminología de Eduard von Hartmann, llamaremos disposición caracterológica a este modo de ser individual. El modo en que el concepto o la representación operan en la disposición caracterológica del hombre da a su vida un sello moral o ético determinado.

La disposición caracterológica es el resultado del contenido más o menos permanente de la vida del individuo, esto es, el contenido de sus representaciones y sentimientos. El hecho de que una representación que surge en mi mente en un momento determinado me induzca o no a un acto de voluntad, depende de la relación de dicha representación tanto con el resto del contenido de mis representaciones, como con mi modo peculiar de sentir. Pero el contenido de mis representaciones se halla a su vez condicionado por la suma de aquellos conceptos que en el curso de mi vida individual han entrado en contacto con percepciones, es decir, que se han convertido en representaciones. Esta suma de conceptos depende a su vez de mi mayor o menor capacidad de intuición, y del ámbito de mis observaciones, es decir, del factor subjetivo y objetivo de mis experiencias, de mi inclinación interior y de mi medio ambiente. La disposición caracterológica se encuentra especialmente condicionada por la vida afectiva. El hecho de que una representación o un concepto determinados se convierta o no en motivo de

mi acción, dependerá del placer o dolor que me ocasionan. Estos son los elementos que entran en juego para todo acto de la voluntad. La representación presente, o el concepto, que se convierten en motivo, determinan la meta o el fin de mi querer; mi disposición caracterológica me condiciona a dirigir mi actividad hacia dicho fin. La representación de dar un paseo en la próxima media hora determina el fin de mi acción. Pero esta representación sólo se convertirá en motivo de mi querer si encuentra una disposición caracterológica adecuada, es decir, si durante mi vida me he formado una representación de la utilidad de dar un paseo, del valor de la salud, y además, si la representación de dar un paseo va acompañada de un sentimiento de placer.

Debemos distinguir, por consiguiente:

1. las posibles predisposiciones subjetivas, capaces de convertir en motivos ciertas representaciones y conceptos;

2. las posibles representaciones y conceptos, capaces de influir en mi disposición caracterológica de forma tal que se produzca un acto de voluntad.

Las primeras constituyen los impulsos, las segundas los fines de nuestra moral.

Encontramos cuáles son los impulsos de la moral si analizamos de qué elementos se compone la vida individual.

El primer escalón de la vida individual es la percepción, particularmente la percepción de los sentidos. Nos encontramos aquí en una región de nuestra vida individual en la cual la percepción se convierte directamente en voluntad, sin intervención de concepto o sentimiento alguno. El impulso que aquí entra en consideración lo llamamos sencillamente instinto. De este modo tiene lugar la satisfacción de las necesidades inferiores, puramente animales (hambre, relaciones sexuales, etc.). Lo característico de la vida instin-

tiva consiste en la espontaneidad con que la percepción provoca el acto de voluntad. Esta especie de determinación de la voluntad, que en su origen es propia únicamente de la vida sensual inferior, puede extenderse también a las percepciones de los sentidos superiores. A la percepción de un acontecimiento en el mundo exterior sigue una acción por parte nuestra, sin reflexionar en lo que hacemos, y sin que se vincule con la percepción un sentimiento determinado. Esto suele suceder en nuestro trato convencional con los demás hombres. El impulso de los actos de esta categoría es conocido con el nombre de tacto o buen gusto moral. Cuanto más a menudo tenga lugar esta reacción inmediata ante una percepción, tanto más apto se mostrará el hombre para obrar puramente bajo la influencia del tacto, es decir, el tacto se convertirá en su disposición caracterológica.

La segunda esfera de la vida humana es el sentimiento. A las percepciones del mundo exterior las acompañan sentimientos determinados. Estos sentimientos pueden convertirse en impulsos de nuestros actos. Al ver a un hombre hambriento, mi compasión para con él puede constituir el impulso de mi acción. Los impulsos de esta especie son por ejemplo: el pudor, el orgullo, el pundonor, la humildad, el arrepentimiento, la compasión, la venganza, la gratitud, la piedad, la lealtad, el amor y el deber.*

El tercer escalón de la vida es, por último, el pensar y el representar. Una representación o un concepto puede, por mera reflexión, convertirse en motivo de una acción. Ciertas representaciones se convierten en motivos vinculando durante la vida determinados fines de la voluntad con percepciones que se repiten continuamente en forma más o menos modificada. De aquí proviene que en la mente de cier-

---

* En la *"Phänomenologie des sittlichen Bewussteins"* de Eduard von Hartmann, se encuentra (desde el punto de vista del realismo metafísico) una clasificación completa de los principios de la moral.

tas personas que no carecen totalmente de experiencia, se presenten infaliblemente, al mismo tiempo que ciertas percepciones, las representaciones de actos que han ejecutado en casos parecidos, o que han visto ejecutar. Estas representaciones se hallan presentes en su mente como modelos determinantes para todas sus decisiones futuras, y pasan a formar parte de su disposición caracterológica. Llamemos experiencia práctica al impulso de la voluntad que acabamos de caracterizar. La experiencia práctica se transforma gradualmente en conducta basada meramente en el tacto. Tal ocurre cuando ciertas imágenes típicas de acciones se han unido tan firmemente en nuestra conciencia con representaciones de determinadas situaciones en la vida, que en un caso dado, prescindiendo de toda reflexión basada en la experiencia, pasamos directamente de la percepción a la acción.

El escalón más elevado de la vida individual es el pensar conceptual sin referencia a un contenido perceptual determinado. Determinamos el contenido de un concepto mediante pura intuición, extrayéndolo de la esfera de las ideas. Este concepto no contiene en sí referencia alguna a percepciones determinadas. Cuando obramos bajo la influencia de un concepto que se refiere a una percepción, es decir, bajo la influencia de una representación, es dicha percepción la que determina nuestra acción a través del pensar conceptual. Si obramos bajo la influencia de intuiciones, el impulso de nuestra acción es el pensar puro. Dado que en la filosofía se ha establecido la costumbre de designar bajo el nombre de "razón" la facultad mental pura, podemos con justo título llamar "razón práctica" al impulso moral propio de dicha esfera de la vida. El filósofo que con más claridad ha analizado este impulso de la voluntad es Kreyenbühl (Philosophische Monatshefte, Vol. XVIII, número 3), y considero su artículo sobre esta materia como uno de los productos más notables de la filosofía moderna,

especialmente de la ética. Kreyenbühl da al impulso en cuestión el nombre de "*a priori* práctico", es decir, un impulso que surge directamente de mi intuición.

Es evidente que no podemos considerar un impulso de esta especie como formando parte de la disposición caracterológica en el sentido estricto de la palabra, puesto que lo que aquí obra como impulso ya no es algo individual en mí, sino el contenido ideal, y por tanto universal, de mi intuición. Tan pronto como considero dicho contenido como base valedera y punto de partida de una acción, paso a querer, independientemente de si el concepto en cuestión estaba contenido en mí anteriormente, o bien penetra en mi conciencia inmediatamente antes de la acción, es decir, independientemente de si existía o no en mí como predisposición.

El verdadero acto de voluntad tendrá lugar solamente en caso de que el impulso momentáneo de la acción, en forma de concepto o de representación, actúe sobre la disposición caracterológica. Un impulso de esta especie se convierte entonces en motivo del querer.

Los motivos para la acción ética son representaciones y conceptos. Hay filósofos de la ética que consideran también como motivo de la acción ética el sentimiento; afirman, por ejemplo, que el objetivo de la conducta moral es la obtención, por parte del que obra, de la mayor cantidad de placer posible. Sin embargo, el placer en sí mismo no puede nunca ser motivo; sólo puede serlo la representación de un placer. La representación de un sentimiento futuro puede actuar sobre mi disposición caracterológica, pero no el sentimiento, puesto que éste no existe todavía en el momento de la acción, sino por el contrario, la acción tiene primero que producirlo.

Pero la representación del bienestar propio o ajeno se considera, con razón, como un motivo de la voluntad. Su

intención en principio es producir por medio de la acción la mayor cantidad de placer para uno mismo, es decir, de alcanzar la suprema felicidad individual; a este proceder en el actuar lo llamamos egoísmo. Se procura alcanzar esta felicidad individual ya sea pensando únicamente y sin escrúpulos en el bienestar propio, aún a costa de la felicidad ajena (egoísmo puro), o bien favoreciendo el bienestar ajeno sólo porque esperamos indirectamente que las demás personas felices ejerzan una influencia favorable en nuestra personalidad, o porque tememos que el perjuicio de los demás ponga en peligro el interés propio (moralidad por razones de prudencia). El contenido particular de los principios morales egoístas dependerá de la idea que el hombre se forme de la felicidad propia o ajena; y determinará el contenido de sus esfuerzos egoístas de acuerdo con lo que considere como bienes en la vida (vida holgada, esperanza de felicidad, liberación de diversos males, etc.).

Otro motivo es el contenido puramente conceptual de una acción. Este contenido no se refiere únicamente a una acción particular, como la representación del propio placer, sino a la justificación de una acción desde un sistema de principios morales. Estos principios morales pueden regular la vida moral en forma de conceptos abstractos, sin que el individuo en particular se interese por el origen de estos conceptos. Experimentamos sencillamente como necesidad moral el someternos al concepto ético que, como mandamiento, se halla detrás de nuestra acción. La justificación de esta necesidad se la dejamos a quien exige nuestra sumisión moral, es decir, a la autoridad moral que reconocemos (cabeza de familia, Estado, costumbre social, autoridad eclesiástica, revelación divina). Una modalidad especial de tales principios morales es aquella en que el mandamiento no se nos manifiesta a través de una autoridad externa, sino a través de nuestro interior (autonomía

moral). Percibimos entonces en nuestro interior la voz a que debemos someternos. La expresión de esta voz es la conciencia moral.

El hombre avanza en lo moral cuando en vez de adoptar como motivo de su acción el dictado de una autoridad interior o exterior, procura comprender las razones por las cuales una máxima determinada debe obrar en él como motivo. Este progreso es el paso de la moral autoritaria a la acción por razones de comprensión ética. Situado en este nivel de la ética, el hombre procurará indagar cuáles son las necesidades de la vida moral, y dejará que este conocimiento determine sus actos. Estas necesidades son:

1. el mayor bienestar posible de la humanidad en su conjunto, motivado sólo por ese bienestar;

2. el adelanto cultural o la evolución ética de la humanidad hacia una perfección cada vez mayor;

3. la realización de fines éticos individuales concebidos por pura intuición.

Claro está que el mayor bien posible de la humanidad en su conjunto será concebido de manera distinta por personas distintas. Esta máxima no se refiere a una representación determinada de dicho bien, sino significa que todo aquel que reconoce este principio procura hacer lo que, según su opinión, favorece más el bien de la humanidad en general.

El adelanto cultural resulta ser para quien experimenta placer en los bienes que produce la civilización, un caso especial del principio moral anterior. Sólo que tal persona tendrá que admitir por indefectibles la decadencia y destrucción de algunas cosas que también contribuyen al bien de la humanidad. Pero también es posible que alguien considere el adelanto cultural como una necesidad ética, aparte del sentimiento de placer que dicho adelanto trae consigo.

En este caso, el adelanto cultural constituye un principio moral aparte del ya mencionado.

Tanto la máxima del bienestar general como la del adelanto cultural se basan en la representación, es decir, en la relación que uno establece entre el contenido de las ideas morales y ciertas experiencias particulares (percepciones). Ahora bien, el principio moral más elevado que podemos concebir es aquel que de antemano no contiene ninguna referencia de esta especie, sino que surge de la intuición pura, y sólo después busca la referancia a la percepción (a la vida). La determinación acerca de lo que hay que querer procede en este caso de un punto de vista muy distinto del de los casos anteriores. Quien sostenga el principio ético del bien general se preguntará primero en todas sus acciones hasta qué punto sus ideales contribuyen a dicho bien. Lo mismo sucede con el partidario del principio ético del adelanto cultural. Existe, sin embargo, una línea de conducta más elevada, que no parte, para un caso dado, de ningún fin ético determinado, sino que atribuye cierto valor a todas las máximas morales, y se pregunta cuál de entre ellas es la más importante para el caso en cuestión. Puede suceder que, en ciertas circunstancias, alguien considere pertinente, e instituya como motivo de su acción, el fomento del adelanto cultural; en otras el del bien general; y en otras el del bien propio. Pero cuando todas las demás razones determinantes pasan a segundo plano, entra entonces en consideración, primero y ante todo, la intuición conceptual; con lo cual se pierden de vista los demás motivos, y sólo obra como motivo de la acción el contenido ideal de la misma.

Entre los diversos grados de disposición caracterológica, hemos considerado como más elevado el que se manifiesta como pensar puro o razón práctica. Acabamos de ver que, entre los diversos motivos, el más elevado es la intuición conceptual. Examinándolo más de cerca, salta a la vista que

en este nivel de la ética el impulso y el motivo coinciden, es decir, que no influyen en nuestra conducta, ni una disposición caracterológica predeterminada, ni un principio moral externo adoptado como norma. La acción, por consiguiente, no se ejecuta en este caso según las normas de un código moral determinado, ni tampoco automáticamente como respuesta a un impulso exterior, sino que está determinada únicamente por su contenido ideal.

Los actos de esta categoría presuponen la facultad ética intuitiva. Quien carezca de la facultad de encontrar y experimentar en sí mismo la especial máxima ética correspondiente a cada caso en particular, nunca se elevará al nivel de la volición verdaderamente individual.

El principio ético exactamente opuesto al que acabamos de caracterizar es el de Kant, que dice: "obra en forma tal que los principios que rigen tu acción puedan ser válidos para todos los hombres". Esta tesis equivale a la muerte de todo impulso individual de la acción. Lo que puede servirme de norma es, no como todos los hombres obrarían, sino qué es lo que debo hacer en cada caso particular.

Un examen superficial podría inducir a objetar lo siguiente: ¿cómo puede la acción ser individual y adaptarse a un caso y situación particulares, y estar al mismo tiempo determinada idealmente por la pura intuición? Esta objeción se basa en la confusión del motivo ético con el contenido perceptible de la acción. Este último puede ser motivo y lo es, en efecto, en el caso del adelanto cultural, de la acción dictada por el egoísmo, etc., pero no en el caso de una acción basada en la pura intuición ética. Está claro que mi yo dirige su atención hacia ese contenido perceptual, pero no permite que éste lo determine. Dicho contenido es utilizado solamente para formarse un concepto cognitivo; pero el yo no extrae del objeto el concepto ético correspondiente. El concepto de cognición de una situación determinada será un concepto ético,

sólo si profeso el punto de vista de un principio moral determinado. Si baso toda mi conducta en el principio del adelanto cultural, mi marcha a través de la vida está sujeta a una ruta prefijada. De cada acontecimiento que percibo, capaz de ocupar mi atención, se desprende al mismo tiempo un deber moral: el deber de contribuir con con lo que esté a mi alcance a que el acontecimiento en cuestión sea puesto al servicio del adelanto cultural. Además del concepto que me revela la conexión natural de los objetos o acontecimientos, se encuentra adherida a estos últimos una etiqueta moral que contiene para mí, como ser moral, las instrucciones éticas referentes a cómo debo conducirme. Esta etiqueta moral está justificada en el dominio que le es propio, pero en un nivel más elevado coincide con la idea que surge en mí ante el caso concreto.

Los hombres son distintos en lo que toca a su facultad intuitiva. Al uno le brotan las ideas a borbollones, al otro le cuesta mucho trabajo adquirirlas. No menos distintas son las situaciones en que viven, y que constituyen el escenario de sus actos. La conducta de todo hombre dependerá, por lo tanto, de cómo funcione su facultad intuitiva ante una situación determinada. La suma de las ideas activas en nosotros, el contenido real de nuestras intuiciones, forma lo que, a pesar del carácter universal del mundo de las ideas, es individual en cada hombre. Por cuanto este contenido intuitivo va dirigido hacia la acción, constituye el contenido ético del individuo. Dejar que este contenido se manifieste por sí mismo, es el impulso moral más elevado, y al mismo tiempo el motivo más alto, para aquel que reconoce que todos los demás principios morales se reúnen en último término en dicho contenido. Podemos dar a este punto de vista el nombre de Individualismo Etico.

El factor determinante de una acción motivada por la intuición, en cada caso concreto, es el descubrimiento de la respectiva intuición totalmente individual. En este nivel de

la moralidad puede hablarse de conceptos morales generales (normas, leyes) sólo en cuanto éstos sean el resultado de la generalización de los impulsos individuales. Las normas generales presuponen siempre hechos concretos de los que pueden derivarse. Pero los hechos tienen que ser creados primeramente por el obrar humano.

Si buscamos el elemento regulador (conceptual) en los actos de los individuos, pueblos y épocas, obtenemos una ética, no como ciencia de normas morales, sino como doctrina natural de la moralidad. Las leyes obtenidas de este modo se refieren al obrar humano así como las leyes naturales se refieren a un fenómeno concreto. Pero no son en manera alguna idénticas con los impulsos en que basamos nuestros actos. Si queremos comprender cómo un acto del hombre procede de su voluntad ética, debemos estudiar primero la relación entre esa voluntad y el acto mismo. Examinaremos en primer lugar actos en que esa relación sea el factor determinante. Si más tarde yo u otra persona reflexionamos acerca de un acto de esta especie, podremos descubrir qué máximas éticas son aplicables al mismo. Mientras actúo, me mueve la máxima ética en la medida en que puede vivir en mí intuitivamente; esta máxima está unida al amor hacia el hecho que quiero realizar con mi acto. No pregunto a nadie ni a ningún código moral si debo o no ejecutar el acto en cuestión, sino que lo ejecuto tan pronto como concibo la idea del mismo. Sólo así es un acto mío. El acto del que obra sólo porque acata ciertas normas morales, es el resultado de los principios contenidos en ese código moral, y en este caso el hombre es sólo un ejecutor, una especie de autómata superior. No hay más que introducir en su conciencia un estímulo para la acción, e inmediatamente el engranaje de sus principios morales se pone en movimiento y funciona en el modo prescrito para ejecutar, ya sea un acto cristiano, o humano, o de altruismo, o destinado a contribuir al adelanto cultural.

Pero si me dejo guiar por mi amor hacia el hecho, entonces, y sólo entonces, soy yo mismo quien obra. Una vez situado en este nivel de la ética, mis actos no los guía ni un ser superior, ni una autoridad exterior, ni la llamada voz interior. No reconozco ningún principio exterior de mis actos, porque he encontrado en mí mismo la causa de mi conducta, esto es, el amor hacia la acción. No examino con el entendimiento si mi acción es buena o mala, sino que la ejecuto porque la amo. Será "buena", si mi intuición impregnada de amor se encuentra en forma adecuada dentro de la coherencia del mundo que puede experimentarse intuitivamente; y "mala" en caso contrario. Tampoco me pregunto entonces cómo obraría otra persona en mi caso, sino que obro como yo, individualidad particular, me determino a obrar. No me mueven de un modo inmediato ni la usanza común, ni la costumbre general, ni una máxima valedera para todos los hombres, ni tampoco una norma moral, sino mi amor por la acción. No siento presión alguna, ni de la naturaleza, que es la que me guía en mis apetitos, ni de los mandamientos morales, sino que quiero simplemente realizar lo que se encuentra en mí, como producto de mi intuición ética.

Los apologistas de las normas morales generales podrían quizá objetar lo siguiente: si cada cual procura solamente gozar la vida y hacer lo que se le antoja, no puede haber distinción entre un crimen y una buena acción; toda bellaquería de que soy capaz tiene el mismo derecho de ser puesta en práctica que la intención de servir al bien general. Para mí como hombre que se atiene a lo ético no puede ser decisivo el que yo haya considerado el aspecto ideal de una acción, sino el examen de si la misma es buena o mala; y sólo en el primer caso me decidiré a ejecutarla.

A esta objeción, que fácilmente surge y que, sin embargo, proviene de una falsa interpretación de lo expuesto, mi respuesta será la siguiente: quien quiera conocer la esencia de la

voluntad humana deberá distinguir entre la senda por la que esa voluntad llega a un determinado grado de evolución, y el carácter peculiar que adquiere la voluntad al acercarse a ese objetivo. En el camino que conduce a este fin, las normas están justificadas. La meta consiste en la realización de fines éticos concebidos por la pura intuición. El hombre alcanza esos objetivos en la medida en que posee la facultad de elevarse hasta el contenido ideal e intuitivo del mundo. En toda voluntad aislada, la mayoría de las veces se encuentran mezclados con esos objetivos otros elementos, como pulsión o motivo para actuar. Pero la intuición puede, en todo o en parte, ser factor determinante de la voluntad humana. Hacemos lo que debemos hacer; suministramos la escena en que el deber se convierte en acción; una acción es nuestra propia acción cuando permitimos que surja de nosotros como tal. El impulso, en este caso, no puede ser sino exclusivamente individual. Y en realidad, sólo puede ser individual un acto de volición que proceda de la intuición. Que al acto del criminal, que al mal se lo considere como un despliegue de la individualidad en el mismo sentido que la personificación de la intuición pura, es posible sólo si los instintos ciegos se consideran parte de la individualidad humana. Pero precisamente el instinto ciego que impele a cometer fechorías no proviene de la intuición; forma parte, no de lo individual en el hombre, sino de lo que es más general en él, de lo que se encuentra presente en todos los individuos en la misma proporción, y de lo que el hombre se libera por medio de lo que en él es individual. Lo individual en mí no es mi organismo con sus apetitos y sentimientos, sino el mundo de las ideas que resplandece en dicho organismo. Mis apetitos, instintos y pasiones sólo prueban que pertenezco a la especie general "hombre"; el hecho de que en estos apetitos, pasiones y sentimientos se manifieste en forma especial un elemento ideal, prueba mi individualidad. Por mis instintos y apetitos soy un hombre adocenado, uno de tantos; por la forma espe-

cial de la idea que me permite distinguir mi "yo" del de los demás, soy un individuo. En lo que toca a la diferencia en mi naturaleza animal, sólo un ser distinto de mí podría distinguirme de los demás; por mi pensar, es decir, por la concepción activa de lo que, como elemento ideal, se manifiesta a través de mi organismo, me diferencio yo mismo de los otros. Por consiguiente, no puede decirse que el acto del criminal proceda de la idea. Es más, precisamente lo característico de los actos criminales consiste en que derivan de los elementos no ideales en el hombre.

Es libre todo acto cuya causa procede de la parte ideal de mi ser individual. Cualquier otro acto llevado a cabo, ya sea bajo la presión de la naturaleza, ya bajo la coacción impuesta por una norma moral, deja de ser libre.

El hombre es libre en tanto que es capaz de obedecerse a sí mismo en cada momento de su vida. Un acto ético sólo es mi acto, si puedo llamarlo libre en este sentido. Lo primero de lo que hablamos aquí es de saber qué condiciones debe reunir un acto de volición para ser considerado libre; más tarde veremos cómo se realiza este concepto de libertad puramente ético en la entidad humana.

La acción a base de libertad no excluye las leyes morales, sino que las incluye; sólo que muestra pertenecer a un nivel superior al del acto dictado únicamente por dichas leyes. ¿Por qué razón debe mi acción, llevada a cabo por amor, contribuir menos al bien público que la que ejecuto únicamente porque siento el deber de contribuir a dicho bien? El concepto escueto del deber excluye la libertad, puesto que no quiere reconocer el elemento individual, sino que exige que éste se someta a una norma general. La libertad de acción es concebible sólo desde el punto de vista del individualismo ético.

Pero, ¿cómo es posible la convivencia entre los hombres, si cada cual procura solamente hacer valer su individuali-

dad? Con esta pregunta queda formulada una objeción del moralismo mal entendido. Este cree que una comunidad social sólo es posible si une a todos sus miembros el vínculo de un orden moral común, lo cual prueba que dicho moralismo no concibe la unidad del mundo de las ideas. No comprende que el mundo ideico activo en mi interior es el mismo que el que vive en los demás hombres. Es verdad que esta unidad es sólo un resultado de nuestra experiencia del mundo. Pero tiene que ser así, puesto que si pudiera ser reconocida por cualquier otro medio distinto de la observación, el elemento dominante en su esfera sería entonces, no la experiencia individual, sino la norma general. La individualidad sólo es posible si cada ser individual conoce a los demás por experiencia individual. Me diferencio de mi vecino, no porque vivamos en dos mundos espirituales completamente distintos, sino porque del mundo ideico común recibimos intuiciones distintas. Él quiere vivir sus intuiciones, y yo las mías. Si ambos nos inspiramos realmente en el mundo de las ideas, y no obedecemos a ningún impulso exterior (físico o espiritual), nuestras aspiraciones y nuestras intenciones, no pueden sino concordar. Un malentendido ético, un conflicto de opiniones, es imposible entre hombres éticamente libres. Sólo el que no es libre moralmente, porque obedece a sus instintos naturales o porque se somete a un precepto admitido, rechaza al prójimo si éste no obedece a los mismos instintos y a las mismas leyes. Vivir en el amor por la acción y dejar vivir en la comprensión del querer ajeno, tal es la máxima fundamental del hombre libre. Este no conoce ningún otro deber que aquél con el cual su querer se pone intuitivamente en armonía. Su facultad intuitiva le dirá en cada caso particular cómo debe obrar.

Si la razón fundamental de la tolerancia no se encontrase en lo profundo de la entidad humana, ninguna ley externa sería capaz de inculcársela. Solamente porque los indivi-

duos humanos son uno en espíritu, pueden desplegar su vida uno al lado del otro. El hombre libre vive en la confianza de que los demás hombres libres pertenecen con él al mismo mundo espiritual, y que las intenciones de cada uno de los demás se encuentran en armonía con las suyas. El hombre libre no exige de su prójimo compatibilidad, sino que cuenta con ella, puesto que la compatibilidad es inherente a la naturaleza humana. No me refiero a la necesidad de tal o cual institución exterior, sino a la mentalidad, al estado de ánimo que hace que el hombre, en su convivencia con sus semejantes, como objetos de su aprecio, se acerque lo más posible al ideal de la dignidad humana.

No faltará quien diga que el concepto de hombre libre que acabo de esbozar es una quimera que no encontramos realizado en ninguna parte; que debemos contar con hombres reales, cuya moralidad sólo es posible si obedecen a una ley moral, si conciben su misión moral como un deber, y no obedecen simplemente a su amor e inclinaciones. No lo niego en ningún modo; sólo un ciego podría negarlo. Pero si esta opinión tiene que ser definitiva, entonces acabemos con toda esa hipocresía de la moralidad y la ética. Digamos sencillamente que, mientras no sea libre, la naturaleza humana tiene que ser compelida en sus actos. Que esta esclavitud se imponga por medios físicos o por leyes morales, que el hombre deje de ser libre por obedecer a su instinto sexual desmesurado, o porque le han puesto el freno de la ética convencional, es en cierto modo indiferente. Pero entonces no afirmemos que obrando en tal forma el hombre pueda decir que una acción sea suya, ya que se ha visto obligado a ejecutarla compelido por una fuerza exterior. Pero de en medio de este régimen de coacción se elevan los espíritus libres, los hombres fieles a sí mismos en esa mezcla confusa de costumbres, códigos legales, preceptos religiosos, etc. Son libres en cuanto se obedecen a sí mismos, y

dejan de serlo en cuanto se someten. ¿Quién de nosotros puede decir que es realmente libre en todos sus actos? Pero en cada uno de nosotros mora algo esencial que es más profundo, y con lo que el hombre libre se manifiesta.

Nuestra vida se compone de actos libres y no libres. Pero no podemos formarnos un concepto acabado del hombre, sin pensar en el *espíritu libre* como la expresión más pura de la naturaleza humana. Sólo somos seres humanos en la verdadera acepción de la palabra en cuanto somos libres.

Esto es un ideal, dirán muchos. Indudablemente; pero es un ideal que como elemento real en nuestra entidad, se abre paso hacia la superficie. No es un ideal soñado o imaginado, sino un ideal que tiene vida y que se anuncia claramente hasta en la forma más imperfecta de su existencia. Si el hombre fuese un mero ser natural, sería un absurdo ir en busca de ideales, esto es, de ideas ineficaces por el momento, pero cuya realización exigimos. Tratándose de objetos del mundo exterior, la idea se encuentra determinada por la percepción; una vez que reconocemos la conexión que existe entre la idea y la percepción, hemos cumplido con nuestro cometido. No es lo mismo tratándose del hombre. La suma de su existencia no está determinada sin su participación. Su concepto verdadero como hombre ético (espíritu libre) no se encuentra unido de antemano objetivamente con la imagen perceptual "hombre", de modo que el conocimiento no tenga más que comprobarlo posteriormente. El hombre debe, por actividad propia, unir su concepto con la percepción "hombre". En este caso el concepto y la percepción sólo coinciden si el hombre mismo los hace coincidir. Pero para llevar esto a cabo es indispensable que haya encontrado primero el concepto del espíritu libre, es decir, el concepto de sí mismo. En el mundo objetivo, nuestra organización traza una línea de separación entre percepción y concepto. El conocimiento rompe esta barrera. En la naturaleza subjetiva existe también esta línea

de separación; el hombre la supera en el curso de su evolución dando forma, *dentro de su persona, a su propio concepto.* Así pues, tanto la vida intelectual como ética del hombre nos muestra su doble naturaleza, que consiste en percibir (experiencia inmediata) y pensar. La vida intelectual resuelve esta dualidad por medio del conocimiento, la ética lo consigue haciendo que el espíritu libre se realice en los hechos. Cada ser tiene su concepto innato (la ley de su existencia y de su acción). Pero en los objetos exteriores el concepto se encuentra unido indisolublemente con la percepción, y sólo se capta separado de la misma dentro de nuestra organización espiritual. En el hombre el concepto y la percepción se encuentran primero realmente separados, para que él luego vuelva a reunirlos de una manera real. Se podría objetar que a nuestra percepción del hombre corresponde en cada momento de su vida un concepto determinado, como ocurre con los demás objetos. Puedo formarme el concepto de un hombre adocenado, y éste puede también dárseme como percepción; si añado a este concepto el concepto del espíritu libre, me encuentro entonces con dos conceptos para el mismo objeto.

Esta objeción procede de un criterio unilateral. Como objeto de percepción me encuentro sometido a una continua transformación. Como niño fui distinto de lo que sería más tarde como adolescente y como hombre adulto. Es más, en cada momento la imagen perceptual de mi personalidad es distinta de lo que era en un momento anterior. Estos cambios pueden tener lugar porque en ellos se manifiesta siempre el mismo hombre (uno de tantos), o porque son la expresión del espíritu libre. Ese objeto de percepción que es mi acción, está sujeto a estos cambios.

En el objeto de percepción "hombre" existe la posibilidad de transformación, del mismo modo que la semilla encierra la posibilidad de transformarse en una planta completamente desarrollada. La planta se transforma a causa de una

ley natural objetiva que le es inherente; el hombre permanece en su estado imperfecto, a menos que tome la sustancia transformadora en su interior, para modificarse a sí mismo por su propia fuerza. La naturaleza hace del hombre un mero ser natural; la sociedad lo transforma en un ser que obra conforme a las leyes; sólo él puede hacer de sí mismo un ser libre. La naturaleza libera al hombre en cierta fase de su evolución; la sociedad prosigue esta evolución unos pasos más; el último pulimento sólo puede dárselo el hombre a sí mismo.

Por consiguiente, la teoría de la ética libre no afirma que el espíritu libre sea la única forma en que puede existir el ser humano. Ve en la espiritualidad libre sólo la última fase en la evolución del hombre. Con ello no se niega que la acción que sigue normas establecidas tenga su justificación como estadio evolutivo concreto, pero no como criterio ético absoluto, puesto que el espíritu libre se eleva por encima de dichas normas por el hecho de que no se limita a admitir preceptos como motivos, sino que dicta su conducta siguiendo sus propios impulsos (intuiciones).

Refiriéndose al deber, dice Kant lo siguiente: "¡Deber!, oh vocablo grandioso, sublime, que no da cabida a nada de lo que por ser agradable se insinúa en el ánimo, sino que exige sumisión, y establece una ley..., ante la que enmudecen todas las inclinaciones, aunque en secreto la contrarresten". A lo cual el hombre, hablando en el tono del espíritu libre, replicará: "¡Libertad!, nombre amistoso y humano, que encierra en sí lo que éticamente más quiero, lo que más ennoblece mi condición humana; que no me hace siervo de nadie, que no establece ley alguna, sino que espera lo que mi amor ético reconociere por sí mismo como ley, porque ante toda ley que le es impuesta se siente violentado".

Tal es el contraste entre la moral impuesta por las leyes y la ética libre.

El espíritu pedante, que en su estrechez de miras ve las instituciones externas como si fuesen la moral personificada, llegará quizá hasta a considerar a todo espíritu libre como un peligro social. Pero es sólo porque limita su mirada a una determinada época. Si fuese capaz de extender su vista más allá, no tardaría en descubrir que son contados los casos en que el espíritu libre necesita salirse de las leyes de su Estado, y en ningún caso de encontrarse en contradicción con las mismas. Las leyes del Estado, en efecto, tienen todas su origen en las intuiciones de espíritus libres, lo mismo que todas las demás leyes morales objetivas. No existe ninguna ley tradicional impuesta por la autoridad familiar, que no haya sido de antemano concebida intuitivamente por primera vez por uno de los antepasados. Asimismo, las leyes convencionales de la moral las establecen primero hombres en particular; y las leyes del Estado nacen siempre en la mente de un hombre de Estado. Estos espíritus han establecido las leyes sobre los demás hombres, y no es libre sólo quien, olvidando este origen, las convierte ya sea en preceptos sobrehumanos, en conceptos morales del deber, objetivos e independientes del hombre, o bien en la voz imperativa de su propio interior (falso misticismo). Pero quien no olvide que el origen de esas leyes se encuentra en el hombre, las considerará como pertenecientes al mismo mundo de ideas del que extrae sus intuiciones éticas. Si cree que sus propias intuiciones son mejores, procura establecerlas en sustitución de las existentes. Si cree que estas últimas están justificadas, obra conforme a las mismas como si fuesen suyas.

Es necesario que se desvanezca la fórmula de que el hombre existe para llevar a cabo en el mundo un orden moral independiente de él mismo. Creer lo contrario equivale a encontrarse, en cuanto a la antropología, en el mismo punto que aquel tratado de zoología que afirmaba que el toro posee cuernos para poder cornear. Afortunadamente,

los naturalistas han desechado este concepto de finalidad. A la ética le cuesta mucho más liberarse de él. Pero así como los cuernos no existen con el propósito de cornear, sino que el acto de cornear es posible gracias a los cuernos, tampoco existe el hombre para producir la ética, sino que la ética existe gracias al hombre. El hombre libre obra éticamente porque tiene una idea moral, y no para que surja la ética. Los seres humanos, con las ideas morales que forman parte de su naturaleza, son la condición previa para que e exista el orden ético en el mundo.

El individuo humano es el origen de toda moralidad, y el centro de la vida terrenal. El Estado y la sociedad existen solamente como consecuencia necesaria de la vida individual. Que el Estado y la sociedad ejerzan a su vez una influencia en la vida individual, es tan comprensible como el hecho de que el cornear, que tiene lugar gracias a los cuernos, influya a su vez en el desarrollo ulterior de éstos en el toro, ya que una inactividad prolongada los atrofiaría. Asimismo, el individuo se atrofiaría si llevase una existencia aislada fuera de la sociedad humana. Precisamente por esta razón se forma el orden social, a fin de ejercer una reacción favorable en el individuo.

10

FILOSOFIA DE LA LIBERTAD Y MONISMO

El hombre ingenuo, que sólo admite como real lo que puede ver con sus ojos y tocar con sus manos, exige también para su vida ética móviles que puedan percibir los sentidos. Exige un ser que le comunique esos móviles en una forma comprensible para sus sentidos. Está dispuesto a dejarse dictar, cual mandamientos, los móviles de su conducta por toda persona que a su parecer le supere en cordura y autoridad, o a la que por cualquier otra razón considere como poder superior a sí mismo. Lo cual da como resultado los principios morales enumerados anteriormente: autoridad familiar, estatal, social, eclesiástica y divina. Los más apocados se someten todavía a la autoridad de alguna otra persona; los que se encuentran algo más adelantados en el camino del progreso se dejan dictar su conducta ética por una mayoría (Estado, sociedad). En todo caso, aquello en que se basa su conducta son siempre poderes perceptibles. Finalmente, quien llega a la convicción de que estas autoridades son al fin y al cabo hombres tan débiles como él, busca refugio en un poder superior, en un ser divino, pero al cual atribuye propiedades perceptibles para los sentidos. Deja entonces que este ser le comunique en forma perceptible el contenido conceptual de su vida moral, ya sea que Dios se le aparezca en el zarzal ardiente, ya sea que ande en persona entre los hombres y les comunique en forma audible para sus oídos lo que deben y lo que no deben hacer.

El grado más alto de desarrollo que el realismo ingenuo alcanza en el dominio de la ética, es aquel en que el mandato moral (idea moral) es concebido como separado de todo ser exterior, como potencia hipotética y absoluta en el propio interior. Lo que en un principio el hombre percibía exteriormente como voz divina, lo percibe ahora como potencia independiente en su interior, y equipara a la conciencia moral esta voz interna.

Sin embargo, con esta concepción nos apartamos ya del nivel de la conciencia ingenua, y penetramos en la esfera en que las leyes morales son consideradas como normas independientes. Ya no tienen entonces ningún portador, sino que se convierten en entidades metafísicas existentes por sí mismas. Se parecen a las fuerzas visibles-invisibles del realismo metafísico, el cual no busca la realidad a través de la participación de la entidad humana en dicha realidad mediante el pensar, sino que añade hipotéticamente esas fuerzas a los hechos de la experiencia. Las normas morales extrahumanas aparecen siempre como fenómeno concomitante del realismo metafísico. También éste se ve precisado a buscar el origen de la moral en la esfera de la realidad extrahumana. Se dan entonces diversas posibilidades. Si nos imaginamos que el supuesto ser extrahumano es de por sí irreflexivo y obra conforme a leyes puramente mecánicas, tal como lo concibe el materialismo, entonces producirá también al individuo humano y todo lo inherente a él por pura necesidad mecánica. En este caso la conciencia de la libertad no puede ser sino una ilusión, puesto que, mientras que me imagino ser el creador de mi acto, obra en mí la materia de que estoy compuesto y los movimientos que tienen lugar en la misma. Me creo libre, y sin embargo todos mis actos son en realidad producto de los procesos materiales que forman la base de mi organismo corporal y espiritual. Tenemos la sensación de libertad sólo porque ignora-

mos los motivos que nos obligan. "Debemos hacer resaltar que la sensación de libertad se basa en la ausencia de motivos externos que nos obliguen. Nuestra acción está tan sometida a la necesidad como nuestro pensar." (Ziehen, Leitfaden der physiologischen Psychologie, pág. 207).*

Otra posibilidad consiste en representarse a lo absoluto extrahumano como un ser espiritual que se encuentra detrás de los fenómenos. Entonces se buscará también el impulso de los actos en una fuerza espiritual de esta especie. Se considerará que los principios morales que contiene su razón, son la emanación de ese ser en sí, el cual tiene intenciones especiales con el hombre. Al dualista de esta orientación las leyes morales le aparecen como dictadas por el ser absoluto, y al hombre no le incumbe sino investigar, valiéndose de su entendimiento, las decisiones de este ser absoluto y ejecutarlas. Para el dualista, el orden moral del mundo es el reflejo perceptible de un orden superior que se encuentra detrás del mismo. La moral terrenal es la revelación del orden extrahumano del mundo. En este orden moral no es el hombre lo que importa, sino el ser en sí, el ser extrahumano. El hombre debe ejecutar lo que este ser quiere. Eduard von Hartmann, que identifica dicho ser en sí con la Divinidad, para la cual la propia existencia consiste en sufrir, cree que este ser divino ha creado el mundo con el fin de encontrar, a través del mismo, la redención de su inmenso sufrimiento. Este filósofo considera, por lo tanto, la evolución ética de la humanidad como un proceso cuya función consiste en la redención de la Divinidad. "El proceso universal puede encaminarse hacia su destino sólo por medio de la constitución de un orden ético del mundo por parte de individuos racionales y conscientes de sí mismos. La existencia real es la encarnación de

---

* Acerca del modo en que acabamos de caracterizar el "materialismo", y las razones que nos inducen, véase el "suplemento" al final del presente capítulo.

la Divinidad. El proceso universal es la pasión de Dios hecho carne, y al mismo tiempo el camino de redención del Crucificado en la carne; y la ética es nuestra cooperación en abreviar este camino de sufrimiento y redención". (Hartmann, Phaenomenologie des sittlichen Bewusstseins, pág. 871.) Bajo este punto de vista, el hombre no obra porque quiere, sino porque debe obrar, porque Dios quiere ser redimido. Así como el dualista materialista convierte al hombre en un autómata cuyos actos son el resultado de una causalidad puramente mecánica, el dualista espiritualista (aquel para el cual lo absoluto, el ser en sí, es algo espiritual en que el hombre no participa con su experiencia consciente) lo convierte en esclavo de la voluntad de dicho ser absoluto. La libertad es completamente imposible, tanto dentro del materialismo, dentro del espiritualismo unilateral, y dentro del realismo metafísico, que infiere algo extrahumano como verdadera realidad sin poderla experimentar.

Tanto el realismo ingenuo como el metafísico deben, si quieren ser consecuentes, negar ambos la libertad por la misma razón, puesto que consideran al hombre sólo como ejecutor de principios que le son impuestos necesariamente. El realismo ingenuo destruye la libertad por el hecho de someterse a la autoridad de un ser perceptible, o bien de un ser análogo a lo perceptible o, por último, de la voz interior abstracta, a la que da el nombre de "conciencia moral". El realista metafísico, que se contenta con investigar lo extrahumano, no puede reconocer la libertad porque, según él, el hombre está determinado, ya sea mecánica o moralmente, por un "ser en sí".

El monismo se ve obligado a reconocer que el realismo ingenuo está en parte justificado, pues reconoce como justificado el mundo de las percepciones. Quien es incapaz de producir ideas éticas por intuición, debe recibirlas de otros. En la medida en que el hombre recibe del exterior

sus principios morales, carece efectivamente de libertad. Pero el monismo atribuye a la idea igual importancia que a la percepción; y la idea puede manifestarse en el individuo humano. Mientras el hombre obedece a los impulsos procedentes de esta región se siente libre. Pero el monismo niega toda justificación a la metafísica meramente inductiva, y por tanto, también a los impulsos del obrar procedentes del llamado "ser en sí". Según el punto de vista monista, no son libres los actos que el hombre ejecuta obedeciendo a una presión exterior perceptible y puede obrar libremente si se obedece únicamente a sí mismo. El monismo no puede reconocer ninguna presión inconsciente que se esconda detrás de la percepción y el concepto. Si alguien afirma que un acto de su prójimo no ha sido ejecutado libremente, deberá comprobar la existencia del objeto, hombre o institución que le han incitado a actuar, dentro del mundo de la percepción. Y si alega motivos del obrar que se encuentran fuera del mundo real, sensible o espiritual, entonces el monismo tendrá que mostrar su desacuerdo con esa afirmación.

Según el punto de vista monista, el hombre obra en parte libremente y en parte sin libertad. Se encuentra como ser no libre en el mundo de las percepciones, y se realiza a sí mismo en el el espíritu libre.

Los mandatos morales, que el metafísico meramente inductivo debe considerar como emanación de un poder superior, son para el monista pensamientos de los hombres; para él, el orden moral del mundo no es la imagen de un orden puramente mecánico de la naturaleza, ni tampoco de un orden extrahumano del mundo, sino obra enteramente humana libre. El hombre no tiene que realizar la voluntad de un ser que se encuentra separado de él en el mundo, sino su voluntad propia; lleva a cabo, no las decisiones de otro ser, sino las suyas propias. Detrás del hombre que obra, el

monista no ve los fines de un gobierno cósmico que le es desconocido, sino que los hombres, por cuanto realizan ideas intuitivas, persiguen sólo sus fines propios, es decir, sus objetivos humanos. Es más, cada individuo persigue sus fines particulares, puesto que el mundo de las ideas no se realiza en una comunidad de hombres, sino solamente en individuos humanos. Lo que aparece como objetivo común de una colectividad humana, es sólo la consecuencia de los actos de voluntad particulares de los individuos, y sobre todo de unos pocos escogidos, a quienes los demás obedecen acatando su autoridad. Así como todo brote en un rosal lleva en sí el transformarse en rosa, así también cada uno de nosotros está llamado a ser espíritu libre.

El monismo es, por consiguiente, dentro de la esfera del obrar realmente ético, filosofía de la libertad. Y por el hecho de ser filosofía de la realidad rechaza las irreales restricciones metafísicas del espíritu libre, así como reconoce las limitaciones físicas e históricas (ingenuo-reales) del hombre ingenuo. Y como no considera al hombre como producto acabado que despliega todo su ser en cada momento de su vida, la controversia de si el hombre como tal es libre o no, le parece inútil. Considera al hombre un ser que evoluciona, y se plantea la cuestión de si en el curso de este desarrollo puede alcanzar también el rango de espíritu libre.

El monismo sabe que la naturaleza no suelta al hombre de sus brazos en el estado acabado de espíritu libre sino que le conduce hasta cierto escalón, desde el cual continúa desarrollándose como ser no libre, hasta que llega el momento en que se encuentra a sí mismo.

El monismo sabe muy bien que un ser que obra bajo una presión física o moral no puede ser realmente ético. Considera la fase del obrar automático (según los impulsos e instintos naturales), y la de la obediencia (según normas morales), como fases necesarias y preparatorias de la moral,

pero ve la posibilidad para el espíritu libre de sobreponerse a estas dos fases.

En lo general, el monismo libera, la concepción verdaderamente ética del mundo, tanto de las trabas de la interioridad de las máximas morales ingenuas, como de las máximas morales del mundo exterior de la metafísica especulativa. No puede eliminar del mundo las primeras, puesto que no puede eliminar la percepción; y rechaza las segundas, porque busca no fuera, sino dentro del mundo, los principios que explican los fenómenos de dicho mundo. Así como el monismo no acepta ni remotamente principios cognitivos distintos de los propios del hombre (página 118), rechaza asimismo el concepto de máximas morales distintas de las propias del hombre. La ética humana, como el conocimiento humano, está condicionada por la naturaleza humana. Si para otros seres el conocimiento es algo distinto que para nosotros, es evidente que también tendrán una moral distinta. Para el monista, la ética es una cualidad específicamente humana, y la libertad el modo humano de ser ético.

1. Suplemento para la nueva edicion (1918)

En el examen del contenido de los dos capítulos anteriores puede surgir la dificultad de creer que nos encontramos ante una contradicción. Por un lado se habla del pensar como de una experiencia de alcance universal que tiene la misma importancia para toda conciencia humana. Por otro lado damos a entender que las ideas que se realizan en la vida moral, y que son de la misma especie que las que elabora el pensamiento, se manifiestan de un modo individual en cada conciencia humana. A quien no pueda menos que considerar esta antítesis como una "contradicción", y no reconozca que precisamente en la concepción viva de este

contraste realmente existente se revela una parte de la esencia del hombre, no podrá aparecerle en su luz verdadera ni la idea del conocimiento ni la de la libertad.

Aquellos para quienes los conceptos son sólo abstracciones del mundo de los sentidos, y que no reconocen el papel que desempeña la intuición, el pensamiento que hemos expuesto como realidad no pueden sino considerarlo como "pura contradicción". Pero quien se da cuenta de que las ideas son vividas intuitivamente como algo esencial que se basa en sí mismo, ve claramente que el hombre, en el acto de conocer, penetra y vive en el mundo de las ideas como en algo que es idéntico para todos los hombres; mientras que al extraer las intuiciones de ese mundo de las ideas, para realizar sus actos de voluntad, individualiza un miembro del mundo de las ideas mediante la misma actividad que desarrollaba como actividad universal humana, en el proceso espiritual e ideal del conocimiento. La aparente contradicción lógica: el carácter universal de las ideas cognitivas y el carácter individual de las ideas éticas, se convierte precisamente, si se observa en su realidad, en un concepto viviente. Caracteriza un rasgo característico de la entidad humana: que lo que en el hombre se capta intuitivamente, oscila como un péndulo viviente, entre el conocimiento de validez universal, y la experiencia individual de este elemento universal. Quien sea incapaz de percibir una de esas oscilaciones en su realidad, considerará el pensar como actividad humana puramente subjetiva; quien no pueda comprender la otra faceta de la oscilación, creerá que con la actividad pensante el ser humano pierde toda vida individual. Para el primero el conocimiento es un hecho ininteligible; para el segundo lo es la vida ética. Ambos recurrirán, para explicar el conocimiento o la vida ética, respectivamente, a toda clase de representaciones, todas inadecuadas, puesto que, o no comprenden el hecho de vivir el

pensar, o lo interpretan erróneamente como un mera actividad de abstracción.

2. Suplemento para la nueva edicion (1918)

En la pág. 164 se habla del materialismo. No se me escapa que a ciertos filósofos—como Th. Ziehen, mencionado más arriba—, que en ningún modo quieren pasar por materialistas, se les debe, sin embargo, considerar como tales si se adopta el punto de vista expuesto en este libro. No se trata de que alguien afirme que no es materialista porque para él el mundo no se limita a la existencia material, sino que se trata de si desarrolla conceptos que son aplicables solamente a la existencia material. Quien afirma que "nuestra acción está determinada por la necesidad, como nuestro pensar", se sirve de un concepto que sólo es aplicable a procesos materiales, pero en ningún modo a la acción ni al ser. Y si tuviera que llevar su concepto a sus últimas consecuencias, tendría que pensar en forma materialista. Si no lo hace, es sólo a causa de la inconsecuencia que tan a menudo resulta del pensar que no se lleva hasta sus últimas secuelas.

Hoy día se oye a menudo afirmar que ya se acabó con el materialismo del siglo XIX. Lo que ocurre en realidad es que la mayoría de las veces no nos damos cuenta de que sólo elaboramos ideas aplicables al mundo material. Así es como se disfraza actualmente el materialismo, mientras que en la segunda mitad del siglo XIX se ostentaba abiertamente. Para cualquier concepción que conciba el mundo espiritualmente, el materialismo encubierto de la actualidad no es menos intolerante que el declarado del siglo XIX. Sólo que engaña a muchos que creen deber rechazar una concepción del mundo que tiene en cuenta lo espiritual, por la única razón que las ciencias naturales "han abandonado el materialismo desde hace tiempo".

11

FINALIDAD DE LA VIDA Y DEL MUNDO

(DESTINO DEL HOMBRE)

Entre las diversas tendencias de la vida espiritual de la humanidad, existe la que podríamos llamar superación del concepto de finalidad en esferas a las que no pertenece. La finalidad es una forma especial dentro de la sucesión de los fenómenos. Al revés de lo que ocurre en la relación de causa y efecto, en la cual el acontecimiento anterior determina el posterior, el concepto de finalidad sólo existe realmente cuando el acontecimiento posterior actúa en forma determinante sobre el anterior. Esto se presenta solamente en los actos humanos. El hombre ejecuta una acción que se ha representado de antemano, y deja que esta representación determine su acto. Por medio de la representación, lo posterior, es decir el acto, influye en lo anterior, es decir el hombre que actúa. Este rodeo a través de la representación es absolutamente indispensable para que exista una relación de finalidad.

En el proceso que se compone de causa y efecto debemos distinguir la percepción del concepto. La percepción de la causa precede a la percepción del efecto; ambos, causa y efecto, continuarían simplemente coexistiendo yuxtapuestos en nuestra conciencia, si no pudiésemos vincularlos entre sí por medio de sus conceptos correspondientes. La

percepción del efecto no puede sino seguir siempre a la percepción de la causa. Si el efecto debe ejercer en la causa una influencia real, solamente puede hacerlo por medio del factor conceptual, puesto que el factor perceptual del efecto sencillamente no existe antes de que se produzca la causa. Quien afirme que la flor es el objetivo de la raíz, es decir, que la primera ejerce una influencia sobre esta última, podrá referirse solamente al factor de la flor cuya existencia le es revelada por el pensar; el factor perceptual de la flor no tiene todavía existencia en el momento de la formación de la raíz. Pero para que exista una relación de finalidad, no basta con que exista un nexo normativo entre lo posterior y lo anterior, sino que el concepto (la ley) de efecto influya realmente en la causa mediante un proceso perceptible. Ahora bien, sólo en los actos humanos es donde podemos percibir una influencia de un concepto sobre cualquier otra cosa. Este es, por consiguiente, el único dominio en que es aplicable el concepto de finalidad. La conciencia ingenua, que, como ya hemos visto en distintas ocasiones, considera real sólo a lo perceptible, procura introducir también factores perceptibles donde sólo podemos reconocer factores ideales. En el acontecimiento perceptible busca relaciones también perceptibles, y si no las encuentra, las introduce mediante la imaginación. El concepto de finalidad, valedero para los actos subjetivos, es un elemento apropiado para tales relaciones imaginarias. El hombre ingenuo sabe cómo produce un acontecimiento, e infiere que la naturaleza opera en la misma forma. Encuentra en las relaciones puramente ideales de la naturaleza, no sólo fuerzas invisibles, sino también objetivos reales imperceptibles. El hombre confecciona sus utensilios de un modo adecuado a sus fines; el realista ingenuo se imagina que el creador opera en la misma forma al crear los organismos. Este falso concepto de finalidad va desapareciendo poco a poco de las ciencias en general, mientras que en la filosofía causa todavía hoy

muchos estragos. Los filósofos se plantean el problema del objetivo extramundano del mundo, o bien del destino extrahumano del hombre (y por lo tanto también sobre su finalidad), y otros por el mismo estilo.

El monismo rechaza el concepto de finalidad en todos los dominios, exceptuando el obrar humano. Busca las leyes naturales, y no los objetivos de la naturaleza. Los objetivos de la naturaleza son suposiciones arbitrarias, igual que las fuerzas imperceptibles (página 115). Pero también son suposiciones arbitrarias, desde el punto de vista monista, los objetivos de la vida que el hombre no se propone a sí mismo. Sólo tiene finalidad aquello que el hombre primero ha creado en ese sentido, pues sólo mediante la realización de una idea surge la finalidad. Por consiguiente, la vida humana no tiene otro objeto o destino que el que el hombre le da. A la pregunta: ¿cuál es la misión del hombre en la vida?, el monismo sólo puede responder que esta misión consiste en la que el hombre se proponga a sí mismo. Mi misión en la vida no está predeterminada, sino que es en cada momento la que yo mismo elijo. No emprendemos la jornada de la vida con un itinerario fijado de antemano.

Las ideas son realizadas con finalidad sólo por el hombre. La opinión de que la historia consiste en la materialización de las ideas es, por consiguiente, inadmisible, como son inadmisibles bajo el punto de vista monista la aserción de que "la historia es la evolución del hombre hacia la libertad", o "la realización del orden moral del mundo", y otras frases en el mismo sentido.

Los partidarios del concepto de finalidad creen que si lo abandonan deben renunciar al mismo tiempo a todo orden y continuidad en el mundo. Veamos lo que dice a este respecto Robert Hamerling (Atomistik des Willens, Vol. II, página 201): "Mientras existan instintos en la naturaleza, será una locura negar que haya objetivos en ella. Así como

la estructura de un miembro del cuerpo humano no está determinada ni condicionada por una idea de dicho miembro que flota en el aire, sino por su conexión con el todo, con el cuerpo al que pertenece el miembro, asimismo la estructura de todo ser natural, ya sea planta, animal u hombre, no está determinada ni condicionada por una idea del mismo que flota en el aire, sino por el principio formativo del todo de la naturaleza, todo que se desarrolla y organiza siguiendo un objetivo". Y en la pág. 191 del mismo volumen leemos lo siguiente: "La teleología, o doctrina de las causas finales, afirma solamente que a pesar de las mil incomodidades y miserias de esta vida natural, existe con toda evidencia en las formaciones y transformaciones de la naturaleza un plan y una finalidad elevados; plan y finalidad que, sin embargo, se realizan únicamente dentro de las leyes naturales, y que no tienden a la creación de un país de utopía imaginario, en donde no hubiese muerte frente a la vida, ni perecer frente al devenir, con todos los grados intermedios más o menos desagradables, pero de todos modos inevitables. Me parece verdaderamente gracioso que los adversarios del concepto de finalidad opongan un montoncito de basura acumulado a duras penas, de inconveniencias completas o parciales reales o imaginarias, a un mundo de maravillas de finalidad tales como la naturaleza nos las muestra en todos sus dominios".

¿Qué es lo que aquí se llama finalidad? La concordancia entre percepciones, dentro de un todo. Pero dado que todas las percepciones se basan en leyes (ideas), que descubrimos por medio del pensar, resulta que la concordancia sistemática entre los miembros de un todo perceptual, es la concordancia ideal entre los miembros de un todo ideal, contenidos en dicho todo perceptual. Decir que el animal o el hombre no están determinados por una idea que flota en el aire, es una expresión equívoca, y la opinión que se ataca pierde su

carácter absurdo con sólo rectificar dicha expresión. Claro está que el animal no está determinado por una idea que flota en el aire, pero sí por una idea innata en él y que constituye su entidad regida por leyes. Justamente porque la idea no está fuera del objeto, sino que obra dentro de él como su verdadera esencia, no se puede hablar de finalidad. Precisamente quien niegua que los seres naturales están determinados desde afuera (en este aspecto es indiferente que la idea determinante flote en el aire o exista fuera del objeto en la mente del creador del mundo), deberá admitir que no están determinados desde afuera conforme a un plan y finalidad, sino interiormente en forma causal y conforme a ciertas leyes. Una máquina es construida con una finalidad si se establece entre sus distintas partes una conexión que no tienen por sí mismas, por su propia naturaleza. El carácter de finalidad de la construcción consiste entonces en haber incorporado a la máquina el modo de funcionar como idea de la misma. De este modo la máquina viene a ser un objeto de percepción con su idea correspondiente. Los seres naturales también poseen este carácter. Quien afirma que un objeto determinado tiene finalidad porque su estructura obedece a leyes, puede afirmar lo mismo con respecto a los seres naturales, con tal de no confundir estas leyes con las propias de los actos subjetivos humanos. Para que haya finalidad es absolutamente indispensable que la causa operante sea un concepto, precisamente el concepto de su efecto. Pero en la naturaleza nunca encontramos conceptos que operen como causa; el concepto se manifiesta siempre como el nexo ideal entre causa y efecto. En la naturaleza las causas existen solamente en forma de percepciones.

El dualismo cree poder ocuparse de fines universales y naturales. Donde para nuestra percepción se manifiesta una asociación natural entre causa y efecto, el dualista puede suponer que se trata del mero reflejo de un nexo en que el ser

universal absoluto realiza sus fines. Para el monismo, no sólo es improcedente el ser universal absoluto no experimentable, sólo deducido hipotéticamente, sino también la razón para aceptar finalidades en el mundo y en la naturaleza.

Suplemento para la nueva edicion (1918)

Ninguno de mis lectores que haya examinado sin prejuicio lo expuesto anteriormente, podrá llegar a la conclusión de que el autor, al rechazar el concepto de finalidad para los actos extrahumanos, comparte la opinión de aquellos que rechazan dicho concepto con el fin de crearse la posibilidad de considerar como proceso meramente natural, en primer lugar todo lo que se encuentra fuera del obrar humano, y luego también este último. Ya el hecho de que en el presente libro se caracterice el proceso del pensar como algo puramente espiritual, debería bastar para proteger al autor a este respecto. La razón de que rechacemos el concepto de finalidad también para el mundo espiritual situado fuera del obrar humano, consiste en que en dicho mundo se revela algo que es superior a los fines que se realizan en la vida humana. Y al tachar de erróneo el concebir el destino del género humano como si fuese dirigido con finalidad lo mismo que los actos humanos, queremos significar que el individuo se propone fines determinados, y que el resultado de la actividad total de la humanidad se compone de estos fines individuales. Este resultado es entonces algo superior a los fines humanos que lo componen.

12

LA FANTASIA MORAL

(MORAL Y DARWINISMO)

El espíritu libre obra de acuerdo con sus impulsos, que son las intuiciones que, por medio del pensar, extrae del conjunto del mundo de sus ideas. Para el espíritu no libre, la razón por la cual escoge del mundo de sus ideas una intuición determinada para constituirla en base de su acción, se encuentra en el mundo de la percepción que le es dado, esto es, en sus experiencias anteriores. Antes de tomar una decisión, recuerda lo que alguien ha hecho o aconsejado hacer en un caso análogo al suyo, o de lo que Dios ha ordenado en dicho caso, etc., y obra en consecuencia. Para el espíritu libre, estos prerrequisitos no constituyen el único impulso de su acción. Su decisión es absolutamente original, y le importa muy poco lo que otros han hecho u ordenado en ese caso. Las razones que le inducen a extraer de la suma de sus conceptos un concepto determinado y a convertirlo en acción, son puramente ideales, sin embargo su acción pertenecerá a la realidad perceptible. Por consiguiente, lo que lleve a cabo coincidirá con un contenido perceptual concreto. El concepto tendrá que realizarse en un acontecimiento particular concreto, pero como concepto no podrá contener ese caso concreto. Podrá referirse al mismo solamente en la forma en que cualquier concepto se refiere a una percepción como, por ejemplo, el concepto del león se refiere a un león

concreto. El eslabón entre el concepto y la percepción es la representación (véase página 101). Al espíritu no libre este miembro intermedio le es dado de antemano. Los motivos se encuentran en su conciencia desde un principio como representaciones. Cuando quiere hacer algo, lo lleva a cabo como lo ha visto hacer anteriormente, o como se lo ordenan para el caso en cuestión. Por esta razón, la autoridad más eficaz es la que se sirve de ejemplos, es decir, la que transmite a la conciencia del espíritu no libre la representación de actos particulares bien determinados. El cristiano obra más bien según el ejemplo del Redentor que según sus enseñanzas. Las reglas tienen menos valor para el obrar positivo, que para dejar de hacer ciertos actos. Las leyes toman la forma de conceptos generales sólo cuando prohíben actos determinados, pero no cuando ordenan que se ejecuten. Al espíritu no libre, las leyes referentes a lo que debe hacer tienen que serle dadas en forma muy concreta: barre la acera delante de tu casa; paga tus impuestos, por valor de tanto, en tal o cual oficina, etc. La forma conceptual es propia de las leyes que prohíben actos determinados: ¡no robarás! ¡no cometerás adulterio! Pero estas leyes ejercen una influencia sobre el espíritu no libre sólo porque aluden a una representación concreta, por ejemplo, la del castigo correspondiente en este mundo, o del remordimiento, o de la condenación eterna, etc.

Cada vez que el impulso para una acción se presenta en forma conceptual general (por ejemplo: ¡haz el bien a tu prójimo! ¡vive de manera que favorezcas lo más posible tu bienestar!), hay que empezar por encontrar en cada caso particular la representación concreta del acto (la relación del concepto con un contenido perceptual). Para el espíritu libre, que no se deja guiar ni por el ejemplo ni por el miedo al castigo, esta conversión del concepto en representación siempre le es necesaria.

El ser humano se forma representaciones concretas, derivadas del conjunto de sus ideas, por medio de la fantasía. Por consiguiente, lo que el espíritu libre necesita para realizar sus ideas, para afirmarse, es la fantasía moral. Esta es la fuente de donde manan los actos del espíritu libre. Por esta razón sólo los hombres provistos de fantasía moral son moralmente productivos. Los meros moralistas, es decir, los que elucubran reglas morales sin poderlas condensar en representaciones concretas, son moralmente improductivos. Se parecen a aquellos críticos capaces de explicar muy competentemente cómo tiene que ser una obra de arte, pero ellos mismos son incapaces de llevar a cabo la menor cosa en este sentido.

Para convertir sus representaciones en realidad, la fantasía moral debe penetrar en una esfera determinada de percepciones. El acto del hombre no crea percepciones, sino que transforma las ya existentes, dándoles un nuevo aspecto. Para poder transformar un determinado objeto de percepción, o un conjunto de ellos, de acuerdo con la representación moral, debe haberse comprendido la ley por la que se rige el contenido de dicha imagen perceptual (el modo de funcionar anterior, que se quiere modificar o encauzar en una nueva dirección). Además, hay que buscar el procedimiento que permita transformar esa ley en otra nueva. Esta parte del actuar ético se basa en el conocimiento del mundo fenoménico con el que se trata, y la encontraremos, por lo tanto, en una rama determinada del conocimiento científico general. Por consiguiente, el obrar ético, además de la facultad de tener ideas morales*, y de la fantasía moral, presupone la facultad de transformar el

---

* Sólo una crítica superficial podría considerar el empleo de la palabra "facultad", en este y otros pasajes del presente libro, como una recaída en la doctrina de la filosofía antigua referente a las facultades anímicas. El significado exacto de esta palabra resulta de la concreción de lo aquí expuesto con lo dicho en la página 91.

mundo de las percepciones sin quebrantar las leyes naturales que las relacionan unas con otras. Esta facultad constituye la técnica moral, y puede aprenderse de la misma forma en que se puede aprender la ciencia en general. Por regla general, los hombres son más aptos para encontrar los conceptos que corresponden al mundo tal como es, que para determinar productivamente, partiendo de la fantasía, los actos futuros que no existen todavía. Por eso es perfectamente posible que personas sin fantasía moral reciban de otras representaciones morales, y las impriman hábilmente en la realidad.

También puede darse el caso contrario, que personas provistas de fantasía moral carezcan de habilidad técnica, en cuyo caso se ven obligadas a valerse de otras personas para la realización de sus representaciones.

En la medida que para el actuar ético es necesario el conocimiento de los objetos pertenecientes a nuestra esfera de acción, nuestro actuar se basa en dicho conocimiento. Lo que aquí entra en cuenta son las leyes de la naturaleza. Nos encontramos en el reino, no de la ética, sino de las ciencias naturales.

La fantasía moral y la facultad de formar ideas morales pueden ser objeto del saber sólo después de haber sido producidas por el individuo. Pero entonces ya no regulan la vida, sino que la han regulado, y deben considerarse causas activas lo mismo que las demás causas (son fines solamente para el sujeto). Su estudio constituye algo así como una teoría natural de las representaciones morales. Junto a ella no puede existir una ética como ciencia normal.

Se ha querido mantener el carácter normativo de las leyes morales mientras se concebía la ética en el sentido de una dietética, que deduce reglas generales a partir de las condiciones de vida del organismo, con las cuales se propone

influir sobre el cuerpo en particular (Paulsen*, System der Ethik). Esta comparación es errónea, puesto que nuestra vida moral no puede compararse con la vida del organismo. La actividad del organismo tiene lugar sin nuestra participación. Sus leyes fijas se encuentran en el mundo de antemano; no tenemos, por consiguiente, más que descubrirlas, y aplicarlas una vez descubiertas. Las leyes morales, por el contrario, son creadas primero por nosotros mismos, y no podemos aplicarlas sino después de haberlas creado. El error proviene de que las leyes morales no son en cada momento creaciones nuevas, sino que se transmiten por tradición. Las que han sido heredadas de los antepasados aparecen entonces como leyes dadas, lo mismo que las leyes naturales del organismo. Sin embargo, una generación posterior no podrá, con el mismo derecho, aplicarlas como si fuesen reglas dietéticas, puesto que están relacionadas con el individuo, y no con el ejemplar de una especie, como las leyes naturales. Considerado como organismo, soy un ejemplar de la especie, y viviré de acuerdo con la naturaleza si aplico a mi caso particular las leyes naturales propias de mi especie. Como ser moral, soy un individuo y tengo mis leyes propias**.

---

* Friedrich Paulsen (1846-1908). *System der Ethik* (Sistema de Etica, 1889). Filósofo, profesor y educador alemán, elaboró la teoría del "pansychism" y escribió sobre Kant y la historia de la educación en Alemania. Cuando dijo: "Las diferentes predisposiciones naturales y condiciones de vida requieren al mismo tiempo diferentes dietas corporales y diferentes dietas espirituales", se acercó a la comprensión correcta, a pesar de haber dejado de lado el punto decisivo. "Desde que soy un individuo no necesito una dieta. La dietética es el arte de llevar el ejemplo particular en armonía con las leyes generales. Pero como individuo no soy ejemplo de una especie".

** Al afirmar Paulsen (pág. 15 del libro citado) que "diferentes disposiciones naturales y diferentes condiciones de vida exigen, no sólo una dieta corporal distinta, sino también una dieta espiritual y moral diferente", se encuentra muy cerca de la verdad, pero no toca el punto decisivo. En cuanto individuo, éste no necesita dieta alguna. La dietética consiste en el arte de armonizar el ejemplar particular con las leyes generales de la especie. Pero hay que saber que como individuo, no soy un ejemplar de una especie.

La opinión que aquí se expone parece estar en contradicción con la doctrina fundamental de las ciencias naturales modernas, conocida con el nombre de teoría de la evolución. Pero sólo lo parece. Se entiende por evolución el proceso real según el cual lo posterior se desarrolla de lo anterior siguiendo las leyes naturales. Refiriéndose al mundo orgánico, se entiende por evolución el hecho de que las formas orgánicas posteriores (más perfectas) sean descendientes reales de las anteriores (imperfectas), y se hayan desarrollado de estas últimas siguiendo las leyes de la naturaleza. Los adeptos de la teoría de la evolución orgánica tendrían que imaginarse que hubo en una época en la Tierra un ser dotado de una vida suficientemente larga para poder estar presente en calidad de observador y ver con sus propios ojos a los reptiles desarrollándose gradualmente de los protoamniotas o amniotas primordiales. Del mismo modo tendrían que imaginarse los evolucionistas que un ser habría podido observar cómo de la nebulosa primordial de Kant-Laplace se desarrollaba el sistema solar, si durante ese período infinitamente largo hubiese podido permanecer en un sitio adecuado en la región etérea. Aquí no estamos hablando de que la naturaleza, tanto de los protoamniotas como de la nebulosa primordial de Kant-Laplace, tendría que concebirse de forma distinta de como lo hacen los materialistas. De todos modos, a ningún evolucionista debiera ocurrírsele afirmar que de su concepto del protoamniota puede derivar el del reptil con todas sus propiedades, aunque nunca haya visto un reptil. Y tampoco podrá derivar el sistema solar del concepto de la nebulosa primordial de Kant-Laplace, si este concepto es concebido como determinado única y directamente por la percepción de dicha nebulosa. En otras palabras: el evolucionista, si razona consecuentemente, no puede sino afirmar que de fases anteriores de la evolución se desarrollan realmente otras posteriores; que una vez dados el concepto de lo imperfec-

to y el de lo perfecto, podemos comprender su conexión. Pero de ningún modo podrá afirmar que el concepto que se ha formado de lo anterior basta por sí solo para desarrollar del mismo lo posterior. De allí se desprende que el moralista, si bien puede comprender la relación que existe entre conceptos morales posteriores gracias a otros anteriores, no puede deducir de ideas morales anteriores ni una sola idea moral nueva. Como ser moral, el individuo produce su propio contenido. Este contenido, una vez producido, es para la ética algo dado, lo mismo que los reptiles para el naturalista. Los reptiles se han desarrollado de los protoamniotas; pero el naturalista no puede sacar del concepto de los protoamniotas el de los reptiles. Ideas morales posteriores se desarrollan de otras anteriores; pero de los conceptos morales de una época anterior, no puede la ética deducir los de una época posterior. La confusión es debida al hecho de que, como naturalistas, ya tenemos los hechos dados ante nosotros y sólo después los abordamos cognoscitivamente, mientras que en el obrar ético, nosotros mismos producimos primero los hechos que más adelante reconocemos. En el proceso evolutivo del orden moral del mundo llevamos a cabo lo que en un nivel inferior lleva a cabo la naturaleza, esto es, transformamos una parte del mundo perceptible. Por consiguiente, la norma ética no puede ser objeto del conocimiento desde un principio como si se tratase de una ley natural, sino que primeramente tiene que ser creada. Una vez existente, puede entonces ser objeto del conocimiento.

Pero ¿no puede lo antiguo servirnos de pauta para lo nuevo? ¿No se verá el hombre obligado a evaluar lo que ha producido su fantasía moral, con los principios morales tradicionales? Respecto a lo que debe manifestarse como moralmente productivo, esta suposición es tan absurda como lo sería el querer servirse de una especie natural anti-

gua como criterio para una nueva afirmando que, puesto que los reptiles se diferencian de los protoamniotas, constituyen una especie injustificada (degenerada).

Por consiguiente, el individualismo ético no se halla en contradicción con la teoría de la evolución debidamente comprendida, sino que es una consecuencia directa de esta última. El árbol genealógico de Haeckel*, desde los protozoarios hasta el hombre como ser orgánico, debería poder continuarse, sin interrupción de las leyes naturales y sin quebrantar la uniformidad de la evolución, hasta el individuo como ser moral en un determinado sentido. Pero en ningún caso podríamos deducir del carácter de una especie anterior el carácter de una especie posterior. Y así como es cierto que las ideas morales del individuo han resultado perceptiblemente de las de sus antepasados, también es verdad que el individuo es moralmente improductivo si carece de ideas morales propias.

El mismo individualismo ético que acabo de desarrollar basándome en lo expuesto anteriormente, podría igualmente ser derivado de la teoría de la evolución. Aunque obtenido por vías diferentes, el resultado sería el mismo.

El surgimiento de ideas morales completamente nuevas, procedentes de la fantasía moral es, para la teoría de la evolución, tan poco sorprendente como que una nueva especie

---

* Ernst Heinrich Philipp August Haeckel (1834-1919), biólogo y filósofo alemán. Fue el primer abogado de la teoría darwiniana de la evolución, creando nuevos términos, como phylum y ecología, habiendo formulado su famoso dictamen: "la ontogenia recapitula la filogenia". Haeckel fue el primero en diseñar un árbol genealógico de las órdenes de los animales y proponía que toda vida es una unidad, originada en los cristales y desarrollándose hacia la humanidad. Sostenía que todos los organismos (animales, plantas y organismos unicelulares) procedían de una sola forma ancestral. Comparó la simetría de los cristales con la de los animales más simples, y postuló para los mismos un origen inorgánico.

animal proceda de otra anterior. Pero sólo a condición que dicha teoría, como filosofía monista, rechace, tanto en la vida natural como en la vida moral, toda influencia trascendental (metafísica) meramente inferida y no experimentable idealmente. Con lo cual sigue el mismo principio que le sirve de pauta cuando busca las causas de formas orgánicas nuevas, sin recurrir a la intervención de un ser preternatural que produzca cada nueva especie por influencia sobrenatural y siguiendo una nueva idea creadora. Del mismo modo que el monismo no necesita recurrir a ninguna idea creadora sobrenatural para explicar los seres vivientes, asimismo le es imposible derivar el orden moral del mundo de causas que no se hallen dentro del mundo de nuestra experiencia. No puede agotar la esencia de la voluntad moral atribuyéndola a una constante influencia sobrenatural sobre la vida moral (gobierno divino del mundo ejercido desde fuera), a una revelación temporal en particular (transmisión de los diez mandamientos), o a la manifestación de Dios en la Tierra (Jesucristo). Todo lo que en esta forma tiene lugar, tanto sobre el ser humano como dentro de él, se convierte en elemento moral sólo cuando, como experiencia personal humana, pasa a ser posesión individual. Para el monismo, los procesos morales son productos del mundo como todo lo demás que existe, y sus causas deben buscarse en el mundo, es decir en el hombre, puesto que éste es el portador de la moral.

El individualismo ético constituye, por consiguiente, la coronación del edificio erigido por Darwin y Haeckel para las ciencias naturales. Es la teoría de la evolución, espiritualizada y aplicada a la vida moral.

Quien, con estrechez de miras, asigna desde un principio al concepto de lo natural un dominio arbitrariamente limitado, cae fácilmente en la tentación de excluir de dicho dominio todo acto individual libre. Pero el evolucionista

consecuente no puede cometer este error. No puede aceptar que la evolución natural se acabe con el mono, y atribuir al hombre un origen "sobrenatural"; hasta al tratar de descubrir los antepasados naturales del hombre, debe buscar el espíritu en la naturaleza; y tampoco puede detenerse en las funciones orgánicas del hombre y encontrar que sólo éstas son naturales, sino que debe considerar la vida moral libre como continuación espiritual de la vida orgánica.

El evolucionista, de acuerdo con su principio fundamental, sólo puede afirmar que el obrar moral actual procede de otra clase de procesos naturales; al querer caracterizar el acto, es decir, determinarlo como acto libre, deberá basarse en la observación directa del acto en cuestión. En realidad solamente afirma que el hombre ha evolucionado de antepasados no humanos. Cómo está constituido el hombre, sólo puede constatarlo por medio de la observación del mismo. Los resultados de esta observación o estudio no pueden estar en contradicción con una historia de la evolución debidamente interpretada. Solamente la afirmación de que los resultados excluyen un orden natural del mundo, se encontraría en contradicción con la nueva orientación de las ciencias naturales.*

El individualismo ético no tiene nada que temer de una ciencia natural que se comprende a sí misma, puesto que la observación descubre que lo que caracteriza la forma perfecta del obrar humano es la libertad. Esta libertad debemos atribuirla a la voluntad humana por cuanto ésta lleva a la práctica intuiciones puramente ideales. Estas no son el resultado de una necesidad que actúa desde fuera, sino que

---

* El designar los pensamientos (ideas éticas) como objetos de observación tiene lugar con justo título. En efecto: si bien es verdad que los productos del pensamiento no penetran en el campo de la observación durante la actividad pensante, pueden, sin embargo, ser objeto de observación ulterior. Así es como hemos obtenido nuestro modo de caracterizar la acción.

son algo basado en sí mismo. Cuando el hombre descubre que un acto es el reflejo de una intuición ideal semejante, tiene la sensación de que el acto es libre. En esta característica del acto se encuentra la libertad.

Desde este punto de vista, ¿qué diremos acerca de la diferencia, mencionada anteriormente (página 19 y sig.), entre las dos tesis: "ser libre significa poder hacer lo que se quiere" y "que pueda uno a su gusto desear o no desear, constituye el verdadero sentido del dogma de la voluntad libre"? Hamerling basa precisamente en esta distinción su teoría de la voluntad libre, sosteniendo que la primera opción es exacta, mientras que la segunda es una tautología absurda. Estas son sus palabras: "puedo hacer lo que quiero, pero decir que puedo querer lo que quiero es una tautología vana." Que pueda yo hacer, es decir, transformar en realidad lo que quiero, es decir, lo que me he propuesto como idea de mi acción, depende de circunstancias exteriores y de mi habilidad técnica (véase página 181). Ser libre significa poder determinar de por sí, por medio de la fantasía moral, las representaciones (motivos) en que se basa la acción. La libertad es imposible si algo que no sea yo mismo (ya sea un proceso mecánico, o un Dios meramente inferido) determina mis representaciones morales. Por consiguiente, sólo soy libre si produzco yo mismo esas representaciones, no por el mero poder de llevar a cabo los motivos que otro ser ha puesto en mí. Un ser libre es aquel que puede querer lo que considera justo. El que hace algo distinto a lo que quiere, debe ser impulsado por motivos que no están en él, y entonces ya no obra libremente. Así pues, poder querer a gusto lo que se considera justo o no, significa poder ser voluntariamente libre o no libre. Lo cual es tan absurdo como creer que la libertad consiste en la facultad de poder hacer lo que debe quererse. Pero esto es lo que afirma Hamerling: "es absolutamente exacto que la voluntad está

siempre determinada por motivos, pero es absurdo decir que a causa de esto no es libre. En efecto, ¿puede pensarse o desearse mayor libertad que la de realizarse a sí mismo conforme a la energía y resolución propias?" Sí, por cierto, puede desearse una libertad mayor, y sólo ésta es la verdadera: la que consiste en determinar uno por sí mismo los motivos de su propia voluntad.

En ciertas circunstancias el hombre puede ser inducido a abstenerse de hacer lo que quiere; pero a dejarse prescribir lo que debe hacer, es decir, a querer lo que otro considera justo y no lo que él mismo considera justo, se resigna solamente si no se siente libre.

Los poderes exteriores pueden impedirme hacer lo que quiero, y entonces me condenan sencillamente a la inacción o a la falta de libertad. Sólo cuando esclavizan mi espíritu, y ahuyentan de mi mente mis motivos para sustituirlos por los suyos, se proponen realmente mi falta de libertad. Por esta razón la iglesia no solamente combate el hacer, sino sobre todo los pensamientos impuros, es decir, los motivos de mi obrar; y me priva de libertad al tachar de impuros todos los motivos no autorizados por ella. La iglesia, o cualquier otra comunidad, crean esclavitud cuando sus sacerdotes o catequistas se convierten en directores de conciencia, es decir, cuando los fieles están obligados a recibir de ellos (en el confesionario) los motivos de su obrar.

SUPLEMENTO PARA LA NUEVA EDICION (1918)

En lo expuesto anteriormente acerca de la voluntad humana se describe lo que el hombre puede experimentar en sus actos para adquirir conciencia, a través de esa experiencia, de que su voluntad es libre. Es de especial importancia que la justificación que permite afirmar que mi voluntad es libre resulte de la experiencia de que en la

voluntad se realiza una intuición ideal. Esto sólo puede ser resultado de la observación, y lo es en el sentido de que la voluntad humana se observa a sí misma dentro de una corriente evolutiva cuyo objetivo consiste en alcanzar esa posibilidad de la voluntad sostenida por la intuición puramente ideal.

Esta posibilidad puede alcanzarse, puesto que en la intuición ideal obra exclusivamente su propia esencia fundada en sí misma. Cuando esa intuición se halla presente en la conciencia humana, no la han formado los procesos del organismo (véase página 137y sig.), sino que la actividad orgánica se ha retirado para dejar sitio a la actividad ideica. Cuando observo un querer que es reflejo de la intuición, la actividad orgánica necesaria se encuentra separada de dicho querer. La voluntad es entonces libre. Esta libertad de la voluntad no podrá observarla quien sea incapaz de darse cuenta de cómo la voluntad libre consiste en que es primero el elemento intuitivo quien refrena y hace retroceder la necesaria actividad del organismo humano, y coloca luego en su lugar la actividad espiritual de la voluntad llena de idea. El que sea incapaz de observar estos dos factores de la voluntad libre, creerá que cualquier acto de voluntad carece de libertad. Quien, por el contrario, es capaz de observar esos dos momentos, acaba por reconocer que el hombre no es libre mientras no pueda llevar hasta el final el acto de contención de la actividad orgánica, pero que esa carencia aspira hacia la libertad, y esa libertad, lejos de ser un ideal abstracto, es una fuerza orientadora que subyace en la entidad humana. El hombre es libre en la medida en que puede realizar en su voluntad la misma disposición anímica que vive en él cuando tiene conciencia de la formación de intuiciones puramente ideales (espirituales).

13

EL VALOR DE LA VIDA

(OPTIMISMO Y PESIMISMO)

La pregunta acerca de cuál es el objetivo y destino de la vida (véanse páginas 173 y sig.), sugiere la referente al valor de la misma. Encontramos al respecto dos puntos de vista opuestos, y entre ambos todas las tentativas de reconciliación imaginables.

Unos dicen que este mundo es el mejor que pueda concebirse, y vivir y actuar en él es un bien de valor inestimable. Todo lo que existe se presenta como una cooperación armoniosa y sabiamente dirigida, y es digno de admiración. Hasta aquello que aparentemente es malo y perjudicial, muestra ser bueno considerándolo desde un punto de vista más elevado, puesto que forma un agradable contraste con lo bueno. Podemos apreciar más lo bueno por el hecho de que contrasta con lo malo. Además, el mal no es verdaderamente real; lo que percibimos o sentimos como mal es solamente un grado inferior del bien. El mal es la ausencia del bien, y nada que tenga importancia en sí.

Los que profesan el punto de vista contrario afirman que la vida está llena de aflicción y miseria; que en todas partes el displacer es mayor que el placer, el dolor mayor que la alegría. La existencia es una carga, y no ser sería en todo

caso preferible a ser. Los representantes típicos del primer punto de vista, esto es del optimismo, son Shaftesbury y Leibnitz; los del segundo, o sea del pesimismo, Schopenhauer y Eduard von Hartmann.

Leibnitz opina que este mundo es el mejor que pueda existir. Un mundo mejor es imposible, puesto que Dios es bueno y sabio. Un Dios bueno quiere crear el mejor de los mundos; un Dios sabio sabe cuál es el mejor, y puede diferenciarlo de entre los demás mundos peores posibles. Sólo un Dios malo y sin inteligencia podría crear un mundo peor que el mejor mundo posible.

Quien parta de este punto de vista podrá fácilmente señalar al obrar humano el camino que debe seguir para contribuir por su parte al mayor bien del mundo. El hombre no tendrá más que averiguar la voluntad de Dios y conducirse de acuerdo con ella. Si sabe cuáles son las intenciones divinas para con el mundo y el género humano, hará también por su parte lo que conviene. Y se considerará feliz en poder añadir su propio bien a los ya existentes. Por lo tanto, desde el punto de vista optimista la vida vale la pena de ser vivida, y no puede sino estimularnos a una cooperación activa.

Schopenhauer se forma una idea distinta. No se imagina la base del mundo como un ser omnisciente y de infinita bondad, sino como un impulso o voluntad ciegos. La característica fundamental de todo querer es un eterno esfuerzo, un incesante desvivirse en pos de la satisfacción que, sin embargo, nunca puede alcanzarse. Tan pronto como conseguimos un fin, nace una nueva exigencia, y así siempre. La satisfacción es siempre de mínima duración. Todo el demás contenido de nuestra vida no es sino afán insatisfecho, esto es, descontento y dolor. Si por fin este ciego afán se entorpece, nos encontramos entonces sin ningún contenido; llena nuestra existencia un inmenso aburrimiento. Por lo tanto, lo relativamente mejor consiste en ahogar en nosotros mismos

nuestros deseos y necesidades, y exterminar la voluntad. El pesimismo de Schopenhauer conduce a la inacción, y su fin moral es la pereza universal.

De manera muy distinta intenta Hartmann motivar el pesimismo y utilizarlo para la ética. Siguiendo la tendencia favorita de la época, se esfuerza en basar en la experiencia su concepción del mundo. Por la observación de la vida es como pretende descubrir si es el placer, o bien el displacer, lo que predomina en el mundo. Hace desfilar ante la razón todo lo que los hombres consideran como bien y felicidad, a fin de mostrar que toda felicidad aparente, vista de más cerca, resulta ser una ilusión. Creer que salud, juventud, libertad, vida acomodada, amor (goce sexual), compasión, amistad y vida doméstica, pundonor, honra, fama, poderío, edificación religiosa, cultivo del arte y de la ciencia, esperanza de una vida ultraterrena, participación en la evolución cultural, son fuentes de felicidad y satisfacción, es una ilusión. Considerado desapasionadamente, todo goce acarrea en el mundo más daño y miseria que placer. El malestar que sigue a la ebriedad es siempre mayor que el bienestar que ésta produce. El displacer predomina con mucho en el mundo. Nadie, ni aún el más feliz relativamente, quisiera vivir otra vez esta vida miserable. Pero puesto que Hart-mann no niega la presencia de lo ideal (la sabiduría) en el mundo, sino al contrario, le concede los mismos derechos que a la impulsión ciega (voluntad), puede suponer a su ser absoluto capaz de haber creado el Universo, solamente si dicho ser hace que el dolor del mundo sirva en último término a una sabia finalidad. Pero el dolor de los seres creados no es sino el dolor de Dios mismo, puesto que la vida del mundo como conjunto se identifica con la vida de Dios. Ahora bien; el propósito de un ser omnisciente puede consistir solamente en librarse del dolor y, puesto que toda existencia es dolor, en librar-

se de la existencia. El objeto de la creación del mundo es, por lo tanto, transformar el ser en no ser, lo cual es mucho mejor. El proceso del mundo es una lucha continua contra el dolor divino, lucha que acaba en el exterminio de toda existencia. La vida moral del hombre consistirá, por lo tanto, en participar en el exterminio de la existencia. La razón por la cual Dios ha creado el mundo, es poder librarse de su dolor infinito por medio del mundo. Este debe "considerarse, por decirlo así, como una erupción pruriginosa que le ha salido al ser absoluto", por la cual la virtud curativa inconsciente de este ser absoluto se libra de una enfermedad interna, "o también como un emplasto doloroso que el ser absoluto se aplica a sí mismo a fin de dirigir hacia el exterior un dolor interno, y eliminarlo luego completamente". Los hombres son miembros del mundo. En sus sufrimientos sufre Dios. Este los ha creado a fin de dispersar su dolor infinito. El dolor que sufre cada uno de nosotros es sólo una gota en el mar infinito del dolor divino (Hartmann, Phaenomenologie des sittlichen Bewusstseins, págs. 866 y sig.)

El hombre tiene que persuadirse de que el correr tras la satisfacción individual (egoísmo) es una locura, y que debe guiarle únicamente la misión de consagrarse a la redención de Dios, ofreciéndose desinteresadamente al proceso del mundo. Al contrario del de Schopenhauer, el pesimismo de Hartmann nos conduce a una actividad abnegada en favor de una obra sublime. ¿Pero se basa este punto de vista realmente en la experiencia?

El esforzarse por lograr satisfacción equivale a hacer que la actividad de la vida se extienda más allá del contenido de la misma. Un ser está hambriento, es decir, desea saciarse, cuando sus funciones orgánicas exigen, para poder continuar, el suministro de nuevo contenido vital en forma de alimentos. El aspirar al honor significa que el hombre atri-

buye un valor a sus acciones solamente si su conducta recibe aprobación del exterior. El deseo de conocer nace cuando el hombre encuentra que al mundo que puede ver, oír, etc., le falta algo mientras no lo ha comprendido. La realización de una ambición causa placer al individuo que ambiciona; el fracaso le causa displacer. Aquí es importante tener en cuenta que el placer o el displacer dependen únicamente de la realización o el fracaso de mis esfuerzos. El esfuerzo no puede en ningún caso considerarse por sí solo como dolor. Por consiguiente, si queda demostrado que en el momento de realizarse un deseo nace inmediatamente otro nuevo, no por eso podremos afirmar que el placer me haya ocasionado displacer, porque en todo caso el goce origina el deseo de su repetición o de un nuevo placer. Podemos decir que hay displacer sólo cuando el deseo tropieza con la imposibilidad de su realización. Y también en el caso de que un placer que he experimentado, origine en mí el deseo de experimentar otro mayor o más refinado, podré decir que el primer placer me ha ocasionado un displacer, solamente si me veo en la imposibilidad de experimentar el placer mayor o más refinado. Sólo cuando el dolor se produce como consecuencia natural del placer, como por ejemplo, cuando al goce sexual de la mujer siguen los dolores del parto y los esfuerzos para criar al niño, podré considerar el placer como origen del dolor. Si el afán como tal, ocasionase displacer, toda supresión del afán debería ir acompañada de placer. Pero es precisamente lo contrario. La falta de ambición en el contenido de nuestra vida ocasiona aburrimiento, y éste va acompañado de descontento. Pero puesto que el deseo puede durar largo tiempo antes de realizarse, y entretanto se contenta con la esperanza de su realización, debemos admitir que en principio el descontento no tiene nada que ver con el deseo, sino que depende únicamente de la no-realización del mismo. Por consiguiente, Schopenhauer se encuentra en todo caso en un error al afirmar que el afán

o esfuerzo para lograr algo (la voluntad) constituye de por sí el origen del dolor.

En realidad, sucede todo lo contrario. El esfuerzo (afán) produce satisfacción por sí solo. ¿Quién no conoce el placer que causa la esperanza de lograr un fin que, aunque remoto, se desea con ardor? Este placer acompaña toda labor de cuyos frutos gozaremos sólo en el futuro, y es absolutamente independiente de la obtención del fin que se persigue. Una vez obtenido el fin, al placer del esfuerzo se añade el placer de la realización. Si alguien quisiera objetar que al disgusto que ocasiona un fin no logrado, se añade el que procede de la esperanza frustrada, haciendo que el descontento por la no realización sea mayor que el eventual placer de la consumación, le responderíamos que también podría suceder lo contrario: que el recuerdo del placer pasado durante todo el tiempo que duró el esfuerzo, mitiga el descontento causado por la no-realización. Quien en el momento de ver frustradas sus esperanzas exclama: "¡hice lo que pude!", corrobora nuestra afirmación. El sentimiento inefable de haber querido hacer lo mejor en la medida de sus fuerzas, es lo que no tienen en cuenta aquellos a quienes todo deseo insatisfecho les induce a afirmar que no sólo ha faltado el placer de la realización, sino que también ha quedado destruido el placer del deseo.

La realización de un deseo causa placer, y su no-realización causa displacer. Pero este hecho no nos autoriza a afirmar que el placer consiste en la satisfacción de un deseo, y el displacer en la no-satisfacción. Tanto el placer como el displacer pueden producirse en un ser sin que sean consecuencia de un deseo. Toda enfermedad es un dolor que no ha sido precedido de ningún deseo. Quien afirmare que la enfermedad es un deseo de salud insatisfecho, cometería el error de considerar como un afán positivo el deseo natural e inconsciente de no estar enfermo. Si alguien hereda de un pariente rico, de cuya existencia no tenía hasta entonces la

menor idea, experimenta un placer que no va precedido de deseo. Así, pues, quien quiera indagar si hay un sobrante, ya sea de placer o de dolor, deberá incluir en su cálculo el placer de desear, el de la realización del mismo, y el que nos cae en suerte de un modo inesperado. En la otra página del libro de cuentas deberá figurar el displacer que produce el aburrimiento, el procedente del esfuerzo fracasado, y por último, el que nos sobreviene sin ningún deseo anterior por parte nuestra. Pertenece también a esta última categoría el descontento que nos causa un trabajo que se nos impone sin haberlo escogido nosotros mismos.

Ahora falta saber cuál es el medio adecuado para hacer el balance entre el haber y el debe. Eduard von Hartmann opina que es la razón ponderativa. Pero dice (Philosophie des Unbewussten, 7a edición, vol. II, pág. 290): "El dolor y el placer existen solamente en tanto que se sienten." De lo cual se desprende que para el placer, el único patrón de medida que existe es el subjetivo del sentimiento. Debo sentir si la suma de mis sentimientos desagradables, comparada con mis sentimientos agradables, produce en mí un sobrante de placer o de dolor. Pero, a pesar de esto, dice Hartmann: "Si bien el valor de la vida de todo ser puede ser determinado únicamente de acuerdo con su patrón subjetivo propio, no quiere esto decir, sin embargo, que cada ser saque la suma algebraica correcta de todos los sentimientos de su vida, o, en otras palabras, que su juicio definitivo acerca de su vida sea correcto en lo que toca a sus experiencias subjetivas." Lo cual significa que se instituye de nuevo como patrón la evaluación racional del sentimiento.*

---

* Los que por el cálculo pretenden indagar cuál de las dos sumas, la del placer o la del descontento, es mayor, no se dan cuenta de que someten al cálculo algo que no es experimentado en ninguna parte. El sentimiento no calcula, y lo que entra en cuenta para la evaluación real de la vida es lo que experimentamos realmente, y no el resultado de un cálculo imaginario.

Quien de un modo más o menos preciso adopte el punto de vista de Eduard von Hartmann, puede creer que para obtener una evaluación correcta de la vida, deberá eliminar todos los factores que falsean nuestro juicio relativo al balance de placer y displacer. Puede intentarlo de dos maneras distintas. Primeramente, demostrando que nuestro deseo (instinto, voluntad) trastorna nuestra apreciación desapasionada del valor del sentimiento. Por ejemplo, si tuvimos que decir que el goce sexual es el origen de muchos males, el hecho de que el apetito sexual sea en nosotros muy intenso, nos induce a imaginar un placer mucho mayor de lo que es en realidad. Queremos gozar, y eso nos impide reconocer que el goce nos ocasiona sufrimiento. En segundo lugar, sometiendo los sentimientos a un análisis crítico, e intentando demostrar que los objetos hacia los cuales van dirigidos nuestros sentimientos, para el conocimiento racional, son sólo ilusiones, y que dichos sentimientos quedan destruidos en el momento en que nuestra inteligencia, siempre creciente, desenmascara tales ilusiones.

El adepto de von Hartmann puede concebir esto en la forma siguiente. Supongamos que alguien ambicioso desea determinar claramente si en el curso de su vida, hasta el momento en que empieza su reflexión, es el placer o el dolor lo que ha predominado. Entonces debe eliminar dos fuentes de error que podrían falsear su razonamiento. Puesto que es ambicioso, este rasgo fundamental de su carácter le hará ver a través de un cristal de aumento los placeres debidos al elogio o reconocimiento de sus esfuerzos, y a través de una lente de disminución el dolor debido a las humillaciones recibidas. En el momento de ser humillado sintió dolor, precisamente porque es ambicioso; pero en el recuerdo ese dolor le aparece en una luz más benigna, mientras que los placeres debidos a los elogios, para los cuales es muy sensible, le dejan una impresión mucho más profunda. No cabe

duda de que para el ambicioso es un gran alivio que esto sea así, puesto que su engaño disminuye su sentimiento de displacer en el momento del examen de sí mismo. Pero, no obstante, su juicio es erróneo. Los sufrimientos que ahora le aparecen cubiertos por un velo, tuvo que sufrirlos realmente en toda su intensidad, y por lo tanto al asentarlos en el libro de cuentas de su vida les da un falso valor. Para llegar a obtener un criterio exacto, el ambicioso tendría que desprenderse de su ambición mientras dura su investigación. Debería revisar su vida pasada sin lentes de aumento ni de disminución; de lo contrario, se asemejaría al comerciante que al cerrar sus libros hiciese figurar en la columna de ingresos su celo en los negocios.

Pero todavía puede ir más lejos y decir: el ambicioso también se dará cuenta de que los elogios que persigue no tienen ningún valor. Ya sea por sí mismo, o aleccionado por otros, llegará a convencerse de que un ser razonable no puede dar ningún valor a la aprobación de los demás, punto que "en todos los casos en que no se trata de problemas vitales de la evolución, o que ya han sido resueltos definitivamente por la ciencia" es más que seguro que "la mayoría se equivoca y la minoría está en lo cierto. Quien adopta la ambición como norte de su vida, abandona su felicidad a merced de dicho razonamiento". (Philosophie des Unbewussten, vol. II, pág. 332). Si el ambicioso se da cuenta de todo esto, deberá considerar ilusión todo lo que su ambición le ha pintado como realidad y, por consiguiente, también los sentimientos que procedan de las ilusiones de sus deseos ambiciosos. Por esta razón podría añadirse que deben borrarse de la cuenta de los valores de la vida todos los sentimientos de placer procedentes de ilusiones; lo que quede entonces como remanente, representará la suma total, no ilusoria, de placer durante la vida; esta suma es tan pequeña en comparación con la suma

total de dolor, que la vida deja de ser un placer, y no ser es preferible a ser.

Pero mientras es inmediatamente evidente que la ilusión que resulta por haber incluido en el cálculo el instinto de ambición, produce un resultado falso al establecer el balance de los placeres, por otro lado no podemos admitir lo que von Hartmann dice acerca del carácter ilusorio de los objetos de placer. La eliminación de todos los sentimientos de placer que acompañan las ilusiones, verdaderas o supuestas, es lo que realmente falsearía el balance, puesto que el ambicioso ha experimentado verdaderamente placer al ser objeto de los elogios de la multitud, independientemente de si más tarde él u otra persona reconoce el carácter ilusorio de los mismos. La sensación de placer de que ha disfrutado no disminuirá por eso en lo más mínimo. La eliminación de todos estos sentimientos "ilusorios" en el balance de la vida, no contribuye a la exactitud de nuestro juicio acerca de los sentimientos, sino por el contrario, suprime de la vida sentimientos que han existido realmente.

¿Y por qué razón deberían eliminarse esos sentimientos? A quien los tiene le dan placer; a quien los ha dominado, el placer lo proporciona la experiencia de vencerse a sí mismo (no porque, pagado de sí mismo, se considere un ser extraordinario, sino a causa del placer objetivo que procura el hecho de dominarse), espiritualizado por cierto, pero no por eso de menos valor. Si del balance de los placeres eliminamos ciertos sentimientos porque se relacionan con objetos que resultan ser ilusiones, hacemos depender el valor de la vida, no de la cantidad de placer, sino de su cualidad, y ésta a su vez, del valor de los objetos que ocasionan el placer. Pero si quiero determinar el valor de la vida sólo por la cantidad de placer o de dolor que me proporciona, no debo presuponer otro elemento por medio del cual determino el valor positivo o negativo del placer. Si me propongo comparar la cantidad de pla-

cer con la de dolor, y determinar cuál es mayor, debo hacer figurar en la cuenta todo placer y todo displacer en su intensidad real, independientemente de si proceden o no de una ilusión. Quien da menos valor para la vida a un placer basado en una ilusión, que al que puede justificarse por la razón, hace depender el valor de la vida, no sólo de la cantidad de placer, sino también de otros factores.

Quien subestima el placer porque proviene de un objeto frívolo, se parece a un comerciante que asentase en su libro de cuentas el beneficio importante de una fábrica de juguetes con sólo la cuarta parte de su importe, por el hecho de que la fábrica no produce sino bagatelas para niños.

Por lo tanto, si se trata únicamente de ponderar comparativamente la suma de placer y de dolor, no debe intervenir para nada en el cálculo el carácter ilusorio de los objetos de ciertas sensaciones de placer.

Así, pues, el método que recomienda von Hartmann, esto es, el examen racional de las sumas de placer y de dolor que produce la vida, nos ha mostrado hasta aquí cómo debemos establecer la cuenta, es decir, qué es lo que debe figurar en el haber y qué en el debe. Pero ¿cómo debe hacerse la cuenta? ¿Es la razón también el medio apropiado para establecer el balance?

El comerciante habrá cometido un error en su cuenta, si la ganancia que ha calculado no coincide con los beneficios comprobables disfrutados o todavía por disfrutar. Asimismo, el filósofo habrá cometido sin duda alguna un error en su evaluación, si no puede demostrar la existencia en la sensación, del sobrante de placer o de dolor, resultante de su especulación.

Por el momento no quiero verificar la cuenta de estos pesimistas que se basan en el examen racional del mundo. Pero si debemos tomar la decisión, ya sea de continuar la

vida o de acabarla, exigiremos primero que se nos muestre dónde se encuentra el excedente de displacer que supuestamente se ha calculado.

Aquí tocamos el punto donde la razón ya no es capaz de determinar por sí sola el excedente de placer o de displacer, sino dónde debe mostrarlo en la vida como percepción. El hombre alcanza la realidad, no sólo en el concepto, sino en la compenetración entre concepto y la percepción (y el sentimiento es percepción), facilitada por el pensar (ver página 84y sig.). El comerciante abandonará su negocio sólo si los hechos confirman la pérdida que su tenedor de libros ha calculado. Si no es así, le mandará que vuelva a hacer la cuenta. Exactamente igual procederá el hombre en el negocio de la vida. Si el filósofo le quiere demostrar que el dolor es mucho mayor que el placer, pero él no lo siente así, le responderá: "te has equivocado en tus especulaciones; piénsalo de nuevo". Pero si llega un momento en que las pérdidas del negocio son realmente tan grandes, que el crédito de la firma ya no es suficiente para apaciguar a los acreedores, entonces se produce la quiebra, aunque el comerciante evite estar al corriente del estado de sus negocios mediante una contabilidad adecuada. Asimismo, si en la vida de un hombre la cantidad de dolor en un momento dado fuera tan grande que ninguna esperanza (crédito) de placer futuro pudiera hacerle sobrepujar el dolor, tendría que producirse la quiebra del negocio de la vida.

Y sin embargo, el número de los suicidas es relativamente pequeño en comparación con el de los animosos que continúan viviendo. Son muy pocos los que suspenden el negocio de la vida a causa del dolor que ésta trae consigo. De lo cual se deduce, o bien que no es verdad que la cantidad de dolor sea mayor que la de placer, o bien que no hacemos depender la continuación de la vida de la cantidad de placer o de pena que sentimos.

Lo curioso del pesimismo de Eduard von Hartmann es que, habiendo deducido que la vida no tiene ningún valor porque en ella predomina el dolor, afirma sin embargo que es necesario soportarla. Esta necesidad se basa en que el objeto del mundo indicado más arriba (página 195) puede alcanzarse sólo por medio del trabajo incesante y abnegado de los seres humanos. Pero en tanto que éstos persiguen la satisfacción de sus apetitos egoístas, son ineptos para esta labor altruista. Sólo después de haberse convencido, por la razón y la experiencia, de que los goces que persigue el egoísmo no pueden alcanzarse, se consagran a la tarea que les es propia. De este modo, la convicción pesimista viene a ser la fuente del altruismo. La educación basada en el pesimismo debe desarraigar al egoísmo, convenciéndole de la inutilidad de sus esfuerzos.

Por consiguiente, según este punto de vista, el esforzarse por lograr el placer es, en su origen, inherente a la naturaleza humana. Sólo al darse cuenta de la imposibilidad de verse satisfecho, abdica este afán en favor de tareas humanas más elevadas.

No puede decirse que esta teoría ética, que espera que del reconocimiento del pesimismo el hombre se consagre en la vida a fines altruistas, suprima el egoísmo en el verdadero sentido de la palabra. Según ella, los ideales morales son lo bastante intensos como para posesionarse de la voluntad, sólo desde el momento en que el hombre se da cuenta de que el esfuerzo egoísta en pos del placer no puede dar satisfacción. El hombre, cuyo egoísmo apetece las uvas del placer, las encuentra verdes porque no puede alcanzarlas; entonces las abandona, y se dedica a una vida altruista. Según la opinión de los pesimistas, los ideales morales no son lo bastante poderosos como para vencer el egoísmo, pero establecen su soberanía en el terreno que previamente les ha preparado el conocimiento de que la satisfacción del egoísmo es una utopía.

Si los hombres, por disposición natural, aspirasen al placer sin poder alcanzarlo, el único fin sensato sería el exterminio de la existencia, y la redención por medio del no ser. Y si se profesa la opinión de que en Dios se concentra el dolor del mundo, no cabe duda entonces de que los hombres deberían imponerse la tarea de llevar a cabo la redención de Dios. El suicidio no facilita este fin, sino al contrario, lo contrarresta. Es razonable pensar que Dios ha creado a los hombres con el único fin de redimirse a través de sus actos, de lo contrario la creación no tendría ningún objeto. Y según esta teoría, se trata de fines extrahumanos. Cada cual debe llevar a cabo la parte de la tarea que le corresponde en la obra general de redención, y si se sustrae a ella por medio del suicidio, la tarea que le correspondería tendrá que ser ejecutada por otro. Este deberá entonces soportar en lugar suyo el dolor de la existencia. Y puesto que Dios es en último término el portador del dolor, resulta que el suicida no disminuye en lo más mínimo la cantidad de dolor divino, sino al contrario, impone a Dios la tarea adicional de encontrarle un sustituto.

Todo esto presupone que el placer es el patrón de medida del valor de la vida. Esta se manifiesta a través de una suma de apetitos (necesidades). Si el valor de la vida dependiese de si ésta proporciona más placer que dolor, debería considerarse como fútil todo apetito o instinto que acarrea a quien lo tiene un excedente de dolor. Examinemos placer e instinto, y veamos si el primero puede servir de medida para el segundo. Y a fin de no incurrir en la sospecha de que para nosotros la vida comienza solamente con la esfera de la "aristocracia espiritual", vamos a empezar por un instinto "puramente animal", esto es, el hambre.

El hambre surge cuando nuestros órganos no pueden continuar sus funciones sin nuevo suministro de alimentos. Lo que el hambriento desea en primer lugar es la saciedad.

Tan pronto como el suministro de alimentos llega al punto en que cesa el hambre, se ha obtenido todo lo que apetece el instinto de nutrición. El placer que proporciona la saciedad consiste en primer lugar en la supresión del dolor producido por el hambre. Pero otra exigencia viene a añadirse al mero instinto de nutrición, y es que el hombre, al alimentarse, no sólo desea volver a regular sus funciones orgánicas interrumpidas, o bien suprimir el dolor producido por el hambre, sino que procura llevarlo a cabo con acompañamiento de agradables sensaciones de sabor. Tanto es así, que si siente hambre media hora antes de asistir a un banquete, preferirá seguramente aguantar el hambre, en vez de echar a perder con manjares de inferior calidad, el placer gastronómico que le espera. Necesita el hambre para poder disfrutar completamente de la comida. Con lo cual el hambre es para él, al mismo tiempo, motivo de placer. Suponiendo que todo el hambre que existe en el mundo pudiera ser saciado, obtendríamos la cantidad total de placer debida la necesidad de alimentarse. A esto habría que añadir el placer adicional que los gastrónomos se proporcionan mediante el cultivo especial de sus nervios gustativos.

El mayor valor concebible de esta cantidad de placer se alcanzaría al no quedar insatisfecha ninguna necesidad relacionada con el placer en cuestión, y si con el placer no tuviésemos que aceptar al mismo tiempo cierta cantidad de displacer.

Las ciencias naturales modernas profesan la opinión de que la naturaleza produce más vida que la que puede sustentar, es decir, que produce más hambre que la que puede saciar. El excedente de vida que resulta está condenado a una muerte dolorosa en la lucha por la existencia. Admitamos que, en cada momento del suceder terrenal, las necesidades de la vida sean mayores que los medios existentes para satisfacerlas, y que el placer de la vida disminuya en relación

correspondiente. No obstante, ningún placer que realmente exista en particular quedará por esto disminuido. Cada vez que un deseo es satisfecho, se produce la cantidad de placer correspondiente, aunque exista en el ser que desea, o en sus semejantes, una gran cantidad de instintos insatisfechos. Pero lo que sí queda disminuido es el valor del goce de la vida. Aunque sólo una parte de las necesidades de un ser viviente sea satisfecha, en todo caso éste experimenta la cuota de placer correspondiente. Este placer tiene tanto menos valor cuanto menor es en relación con las exigencias totales de la vida en la esfera de instintos de que se trate. Podemos representarnos este valor como una fracción, cuyo numerador es el placer experimentado realmente, y el denominador la suma total de las necesidades. Esta fracción tiene un determinado valor cuando el numerador y el denominador son iguales, esto es, cuando todas las necesidades son satisfechas. Será mayor cada vez que un ser viviente experimente más placer que lo que exigen sus deseos; y será menor cuando la cantidad de placer sea menor que la suma de los deseos. Pero mientras el numerador tenga un valor, por pequeño que sea, la fracción no podrá nunca ser igual a cero. Si un hombre hiciese la cuenta antes de morir, y se imaginase la cantidad de placer debida a la satisfacción de un instinto determinado (el hambre, por ejemplo), repartida entre todas las exigencias de este instinto durante la vida, es posible que el placer experimentado no tuviese sino un valor mínimo, pero en ningún caso sería nulo. Si la cantidad de placer permanece invariable, todo aumento de las necesidades del ser viviente en cuestión disminuye el valor del placer de la vida. Lo mismo puede decirse de la totalidad de la vida en la naturaleza. Cuanto mayor sea el número de seres vivientes en proporción al número de los que pueden satisfacer completamente sus instintos, tanto menor será, en término medio, el valor del placer de la vida. Las letras de cambio a cargo del placer de la vida, que se nos extienden en nues-

tros instintos, pierden mucho de su valor cuando no se puede esperar hacerlas efectivas por el total de su importe. Suponiendo que durante tres días como lo suficiente, a cuenta de pasar hambre otros tres, no por eso será menor el goce en los tres días de saciedad. Pero entonces tendré que imaginármelo repartido entre seis días, con lo cual su valor para mi instinto de nutrición queda reducido a la mitad. Lo mismo sucede con la cantidad de placer en relación con el grado de mi necesidad. Si teniendo apetito para dos mantecadas, no me dan más que una, el goce que ésta me procura tiene solamente la mitad del valor que tendría en caso de que bastase para saciarme. Esta es la manera como se determina en la vida el valor de un placer. Este valor se mide por las necesidades de la vida. Nuestros apetitos constituyen la medida, y el placer es lo medido. El goce de la saciedad adquiere valor sólo por el hecho de que se tiene hambre, y lo que le da un valor determinado es la relación en que se encuentra con la intensidad del hambre que se tiene.

Las exigencias de la vida no realizadas empañan también los deseos satisfechos, y menoscaban, por lo tanto, el valor de las horas agradables. Pero existe también el valor presente de un sentimiento de placer. Este valor es tanto más pequeño, cuanto menor es el placer en relación con la duración e intensidad de nuestro deseo.

Para nosotros tiene su valor pleno toda cantidad de placer que coincide exactamente, en duración y en grado, con nuestro deseo. Una cantidad de placer que sea menor que nuestro deseo disminuirá el valor del placer; si al contrario, es mayor, produce un sobrante que no se pedía, y este ocasiona placer sólo si, mientras gozamos, somos capaces de aumentar la intensidad de nuestro deseo. En caso de no poder mantener nuestro deseo al unísono con nuestro placer, éste se convertirá en displacer. El objeto que de no ser así, nos daría satisfacción, nos ataca sin que lo queramos y

nos ocasiona sufrimiento. Esto prueba que el placer tiene para nosotros un valor sólo mientras tengamos deseos con qué medirlo. Un exceso de sentimiento agradable se convierte en dolor. Esto puede observarse especialmente en aquellos cuyo deseo de un placer determinado es muy pequeño. El comer da fácilmente asco a las personas cuyo instinto de nutrición está embotado. Esta es otra prueba de que el deseo es la medida del valor del placer.

Pero el pesimismo puede replicar que el instinto de nutrición insatisfecho origina en el mundo, no sólo displacer por falta de goce, sino dolores positivos, tormento y miseria. Puede invocar el testimonio de la indecible miseria de los agobiados por el hambre, y de la cantidad de dolor que la escasez de víveres ocasiona a estos infortunados. Y si quiere extender su afirmación también a la naturaleza no humana, puede subrayar los tormentos de los animales que perecen de hambre en ciertas estaciones. El pesimista afirma que estos males son muy superiores a la cantidad de placer que existe en el mundo debido al instinto de nutrición.

No cabe duda de que el placer y el dolor pueden compararse uno con otro, y determinar el excedente del uno o del otro, como sucede con las ganancias y las pérdidas. Pero si el pesimismo opina que existe un excedente del lado del dolor, y de este hecho cree deber deducir que la vida no tiene valor alguno, comete el error de hacer un cálculo que en la realidad de la vida nunca se efectúa.

Nuestro deseo se dirige en cada caso particular hacia un objeto determinado. Como ya hemos visto, el valor del placer de la satisfacción será tanto mayor cuanto mayor sea la cantidad de placer en proporción a la intensidad de nuestro deseo.* "Pero de la intensidad de nuestro deseo depende

---

* Prescindimos del caso en que, por un aumento excesivo de placer, éste se convierte en displacer.

también la cantidad de displacer que estamos dispuestos a soportar en pago de nuestro placer. No comparamos la cantidad de displacer con la de placer, sino con la intensidad de nuestro deseo. Aquel a quien el comer procure gran placer soportará más fácilmente un período de hambre, a causa del placer que le cupo en otros tiempos, que aquel a quien no ocasiona placer la satisfacción del instinto de nutrición. La mujer que desea un hijo, no compara el placer de tenerlo con la cantidad de dolor que resulta del embarazo, del parto, de los cuidados que requiere la infancia, etc., sino con su deseo de tenerlo.

Nunca ambicionamos una determinada cantidad de placer en abstracto, sino la satisfacción concreta de manera bien definida. Si ambicionamos un placer que debe ser satisfecho por un objeto o por una sensación determinados, no podrá satisfacernos si se nos ofrece otro objeto u otra sensación, aunque nos procuren la misma cantidad de placer. Si deseamos saciar el hambre, el placer que esto nos daría no puede ser sustituido por el placer, quizá no inferior, que nos proporcionaría un paseo. Sólo en caso de que nuestro deseo ambicionase de un modo general una determinada cantidad de placer, tendría que cesar inmediatamente si este placer no pudiese alcanzarse sin una cantidad de dolor todavía mayor. Pero puesto que deseamos una satisfacción que busca ser satisfecha de manera determinada, experimentamos placer cuando la alcanzamos, aunque debamos aceptar con ello una cantidad mayor de displacer. Por el hecho de que los apetitos de los seres vivientes se mueven en una dirección determinada y se dirigen hacia un fin concreto, cesa la posibilidad de introducir en nuestro cálculo, como factor equivalente, la cantidad de displacer que debemos soportar para alcanzar nuestro propósito. Con tal de que el deseo sea lo bastante intenso para existir todavía en cierto grado después de haberse sobrepuesto al dolor —por gran-

de que éste sea en término absoluto—, el placer de la satisfacción podrá todavía ser gozado en toda su intensidad. Por consiguiente, el deseo no pone directamente en relación el displacer con el placer obtenido, sino que relaciona directamente su propia intensidad (en proporción) con la cantidad de displacer. No se trata de saber si es mayor el placer o el dolor que resultan, sino si es mayor el deseo de la meta que se ambiciona, o la resistencia al dolor que lo contrarresta. Si esa resistencia es mayor que el deseo, éste se somete a lo inevitable, desfallece y abandona la lucha. El hecho de que que se pida una satisfacción de especie determinada, hace que el placer relacionado con ella adquiera una importancia tal que hace posible, una vez obtenida la satisfacción deseada, introducir en la cuenta la cantidad de dolor inevitable, solamente si ha disminuido la intensidad de nuestro deseo. Si soy un apasionado aficionado a las hermosas perspectivas, nunca compararé directamente la cantidad de placer que me procura la vista desde la cumbre de la montaña, con el displacer de la subida y bajada fatigosas, sino que me preguntaré si después de haber vencido las dificultades, mi deseo de admirar la perspectiva es todavía bastante vivo. El placer y el dolor sólo pueden proporcionarme un resultado de manera indirecta, por la magnitud del deseo. No se trata, por lo tanto, en ningún caso, de saber si hay un excedente de placer o de dolor, sino de si el deseo de placer es lo bastante intenso como para sobreponerse al displacer.

Una prueba de que lo que acabamos de afirmar es correcto, nos la ofrece el hecho de que damos más valor al placer obtenido al precio de mucho dolor, que al que, por decirlo así, nos cae del cielo. Si a pesar de haber moderado el dolor que nuestro deseo nos causó, alcanzamos al fin el objeto deseado, el placer es entonces tanto mayor, en proporción a la cantidad de deseo restante. Esta proporción representa precisamente, como ya hemos visto, el valor del placer (pági-

na 208). Otra prueba nos la ofrece el hecho de que los seres vivos (incluso el hombre) despliegan sus instintos mientras sean capaces de soportar los dolores que los contrarrestan. La lucha por la existencia es sólo una consecuencia de este hecho. Todos los seres vivientes luchan por su desarrollo, y abandonan la lucha sólo aquellos cuyos deseos perecen bajo el peso de las dificultades. Todo ser viviente busca su sustento hasta el momento en que perece por falta de alimentos. Incluso el hombre decide suicidarse sólo cuando cree (con razón o sin ella) no poder alcanzar las metas que le parecen dignas de esfuerzo. Mientras crea en la posibilidad de obtener lo que, según él, es deseable, luchará a pesar de y contra todas las privaciones y tormentos.

La filosofía tendría que aportar al hombre la opinión de que la voluntad tiene sentido sólo cuando el placer es mayor que el displacer, ya que por su naturaleza quiere alcanzar lo que desea mientras pueda soportar la contrariedad incidental inevitable, por grande que sea. Pero esta filosofía sería errónea, puesto que haría depender la voluntad humana de un factor (sobrante de placer sobre dolor) originalmente extraño a la naturaleza del hombre. El patrón de medida original del querer es el deseo, y éste se abre paso mientras puede. La cuenta que echa, no una filosofía basada en el intelecto, sino la vida, al tratarse de placer y dolor en la satisfacción de un deseo, podría compararse con lo siguiente. Si al comprar una cantidad determinada de manzanas estoy obligado a tomar, junto con las buenas, el doble de manzanas malas —porque el vendedor quiere deshacerse de su mercadería—, no vacilaré un momento en tomar también las malas, si las buenas tienen para mí un valor tal, que estoy dispuesto a soportar, además de su importe, los gastos de transporte de las malas. Este ejemplo ilustra la relación entre la cantidad de placer y de displacer causadas por un instinto determinado. No determino el valor de las

manzanas buenas sustrayendo de las mismas la suma de la de las malas sino por el hecho de que, a pesar de la presencia de las segundas, las primeras conservan todavía un valor para mí.

Del mismo modo que no me importan las manzanas malas al disfrutar de las buenas, así también me abandono a la satisfacción de un deseo después de haber sacudido los dolores inevitables.

Aún en el caso de que el pesimismo tuviese razón al afirmar que en el mundo predomina el dolor, esto no tendría influencia alguna en la voluntad, puesto que los seres vivos procuran, a pesar de todo, conseguir el placer restante. La prueba empírica de que el dolor predomina sobre la alegría, sería, en caso de ser efectiva, adecuada para mostrar el carácter utópico de la tendencia filosófica que busca el valor de la vida en un excedente de placer (hedonismo), pero no para declarar de un modo general que el querer es irrazonable; éste tiene por objetivo, no un excedente de placer, sino la cantidad de placer que queda todavía después de haber apartado el displacer. Este resto aparece siempre como un objetivo todavía digno de esfuerzo.

Se ha intentado refutar el pesimismo afirmando que es imposible calcular el excedente de placer o de dolor que existe en el mundo. La posibilidad de todo cálculo se basa en que los objetos de que se trata puedan ser comparados uno con otro por su magnitud. Ahora bien: todo dolor y todo placer tienen una magnitud determinada (intensidad y duración). También podemos comparar sensaciones de placer de diversa especie, por lo menos aproximadamente, estimando su magnitud. Sabemos muy bien, por ejemplo, si nos proporciona más placer un buen chiste o un buen cigarro. Por consiguiente, no puede objetarse nada contra la posibilidad de comparar diversas especies de placer o de dolor según su magnitud. Y el pensador que se impone la

tarea de determinar el excedente de placer o de dolor en el mundo parte, en todo caso, de premisas absolutamente justificadas. Es posible afirmar que los resultados pesimistas son falsos, pero no se puede poner en duda la posibilidad de una evaluación científica de las cantidades de placer y de dolor, ni tampoco la determinación del excedente de uno u otro. Pero es un error afirmar que la voluntad humana depende de los resultados de este cálculo. Los casos en que realmente hacemos depender el valor de nuestra actividad del predominio de placer o de dolor, son aquellos en que los objetos hacia los cuales se dirige nuestra actividad nos son indiferentes. Cuando después del trabajo intento procurarme una distracción pudiendo escoger entre un juego y una charla, y me es completamente indiferente lo que hago con tal de divertirme, me preguntaré qué es lo que me proporcionará el mayor excedente de placer. Y abandono completamente una actividad si la balanza se inclina del lado del dolor. Si queremos comprar un juguete para un niño, al escogerlo nos preguntaremos cuál le dará más placer. En los demás casos no es el balance del placer lo que nos guía.

Por consiguiente, cuando demostrando que existe en la vida mayor cantidad de dolor que de placer, los moralistas pesimistas preparan el terreno para la entrega desinteresada en favor de la misión cultural, no tienen en cuenta que la voluntad humana, por su propia naturaleza, no se deja influir por el conocimiento de este hecho. Los esfuerzos del hombre están determinados por la medida de satisfacción que puede alcanzarse una vez allanadas todas las dificultades. La esperanza de esta satisfacción es la base de la actividad humana. El trabajo de cada individuo en particular, como también el progreso cultural en conjunto, tienen su origen en dicha esperanza. La ética pesimista cree deber mostrarle al hombre que es imposible conseguir la felicidad, a fin de que éste se consagre a sus verdaderas tareas mora-

les. Pero estas tareas morales no son sino impulsos naturales y espirituales concretos; y el hombre procura satisfacerlos a pesar del displacer que traigan consigo. Por consiguiente, ese correr en pos de la felicidad que el pesimismo se propone extirpar, no existe.

El hombre ejecuta las tareas que debe realizar, porque las quiere ejecutar, una vez que reconoce la esencia de las mismas en virtud de su propia naturaleza. La ética pesimista afirma que el hombre puede consagrarse a lo que reconoce como misión de su vida, sólo después de abandonar el esfuerzo en pos del placer. Sin embargo, ningún sistema ético es capaz de inventar una finalidad de la vida, distinta de la consecución de las satisfacciones que exigen los instintos humanos, y de la realización de los ideales morales. No hay sistema ético que pueda privar al hombre del placer que le proporciona la realización de lo que ambiciona. Al decir del pesimista: "no te esfuerces en lograr el placer, puesto que nunca podrás alcanzarlo; procura realizar lo que reconoces como tu tarea", debemos replicar que esto es inherente a la naturaleza humana, y que afirmar que el hombre ambiciona solamente la felicidad no es sino la invención de una filosofía errónea. El hombre se esfuerza por satisfacer lo que exige su naturaleza, y tiene muy presente, no una "felicidad" abstracta, sino los objetos concretos hacia los cuales va dirigido su esfuerzo; y la realización de esa satisfacción constituye para él un placer. Cuando la ética pesimista exige que el hombre no ambicione el placer, sino la realización de lo que reconoce como su misión, exige precisamente lo que el hombre quiere en virtud de su propia naturaleza. Para que el hombre sea moral, no es necesario que primero la filosofía lo transforme, ni que se desprenda de su propia naturaleza. La moral consiste en el esfuerzo hacia un fin reconocido como justo; perseguir este fin es propio de la naturaleza humana, siem-

pre que el dolor que resulta del esfuerzo no paralice el deseo. Esa es la esencia del verdadero querer. La ética no se basa en la extinción de todo deseo de placer, para que desvaídas ideas abstractas puedan ejercer su dominio donde no se opone el deseo de disfrutar de la vida, sino que se basa en la voluntad enérgica, sostenida por la intuición ideal, que alcanza su propósito aunque la senda que debe seguir esté erizada de espinas.

Los ideales morales proceden de la fantasía moral del hombre. Su realización depende de que el hombre los desee con la intensidad suficiente para sobreponerse a las penas y dolores. Estos ideales son intuiciones suyas; son los móviles que tiene presente su espíritu; son lo que él quiere, puesto que su realización es su mayor placer. No necesita que primero la ética le prohíba aspirar al placer, para que después le decrete aquello a lo que debe aspirar. Se esforzará por alcanzar los ideales morales, siempre que su fantasía moral sea lo bastante activa para sugerirle las intuiciones que dan a su querer la energía que le permite afirmarse contra todos los obstáculos, incluso los inevitables dolores.

Quien se esfuerza por realizar ideales sublimes, lo hace porque constituyen el contenido de su propio ser, y su realización es para él un goce, comparado con el cual, el placer que procede de la satisfacción de las necesidades cotidianas es una nimiedad. Los idealistas experimentan emociones espirituales inefables al convertir en realidad sus ideales.

Quien quiera suprimir el placer que proporciona la satisfacción de un deseo humano, tendrá primero que convertir al hombre en un esclavo que no obra porque quiere sino porque debe, porque conseguir lo que se quiere proporciona placer. Lo que llamamos el bien no es lo que el hombre debe hacer, sino lo que quiere hacer cuando despliega en toda su extensión su verdadera naturaleza humana. Quien no lo reconoce así, deberá despojar al hombre de su volun-

tad, y decretarle luego desde el exterior el contenido que debe dar a su voluntad.

El hombre atribuye valor a la satisfacción de un deseo, porque éste procede de su propio ser. Lo que se ha alcanzado tiene valor porque constituye el propósito de la voluntad. Si se niega todo valor al propósito del querer humano, los fines a los cuales se atribuye un valor deben buscarse en algo que el hombre no quiere.

La ética que se basa en el pesimismo tiene su origen en el menosprecio de la fantasía moral. Sólo el que cree que el espíritu humano individual es incapaz de darse a sí mismo el contenido de su aspiración, puede buscar la suma de la voluntad en el afán de placer. El hombre sin fantasía no crea ideas morales; éstas tienen que serle dadas. La naturaleza física ya se encarga de que aspire a satisfacer sus apetitos inferiores. Pero para el desarrollo del hombre integral hacen falta también los deseos que proceden del espíritu. Sólo el que opina que el hombre carece de deseos espirituales puede afirmar que éstos deben suministrársele desde el exterior. Pero entonces también es justo afirmar que el hombre se ve obligado a hacer lo que no quiere. Toda ética que exige que el hombre reprima su voluntad para llevar a cabo lo que no quiere, no cuenta con el hombre completo, sino con el que carece de la facultad apetitiva espiritual. Para el hombre desarrollado armoniosamente, lo que llamamos idea del bien no se encuentra fuera, sino dentro de la esfera de su propio ser. El obrar moral no deriva de la extirpación de la propia voluntad unilateral, sino del desarrollo pleno de la naturaleza humana. El que cree que los ideales morales son realizables solamente si el hombre ahoga su propia voluntad, ignora que estos ideales se hallan tan arraigados en la voluntad del hombre como lo que llamamos instintos animales.

No cabe duda de que el modo de ver que hemos descrito puede ser fácilmente objeto de interpretaciones falsas. El

hombre sin madurez, desprovisto de fantasía moral, considera que los instintos de su media naturaleza son el contenido completo de la humanidad, y rechaza toda idea moral no producida por él, a fin de poder "gozar de su vida" sin ser molestado. Es evidente que lo que es valedero para el hombre total no puede aplicarse a naturalezas medio desarrolladas. A quien todavía necesita que la educación lo conduzca hasta el punto en que su naturaleza moral rompa la cáscara de sus pasiones inferiores, no puede aplicársele la medida válida para el hombre maduro. Pero aquí no se trata de indicar lo que se debe inculcar al hombre que todavía no se ha desarrollado, sino lo que contiene el hombre en su madurez. Lo que queríamos era demostrar la posibilidad de la libertad; y ésta no se manifiesta en los actos que proceden de una coacción sensorial o anímica, sino en los que son llevados por intuiciones espirituales.

El hombre maduro se asigna a sí mismo su propio valor. No es el placer lo que ambiciona; éste le es otorgado como gracia por la naturaleza o el Creador; tampoco cumple con un deber abstracto que reconoce como tal después de haber extinguido en sí el deseo de placer. Obra como quiere, es decir, de acuerdo con sus intuiciones éticas; y encuentra en el logro de lo que desea el verdadero disfrute de la vida. Fija el valor de la vida comparando lo alcanzado con lo deseado. La ética que sustituye el querer por el deber, la inclinación por la obligación, es consecuente al determinar el valor del hombre por la relación entre lo que éste lleva a cabo y lo que exige el deber. Mide al hombre con una medida exterior a su ser. El modo de ver aquí desarrollado, remite al hombre a sí mismo. Este punto de vista reconoce como verdadero valor de la vida sólo lo que el individuo considera como tal en conformidad con su voluntad. Desconoce todo valor de la vida no reconocido por el individuo, como también toda finalidad de la vida que no proceda del mismo. Y por

fin, considera al individuo, visto en su esencia y bajo todos sus aspectos, como su propio soberano y tasador de su propio valor.

SUPLEMENTO PARA LA NUEVA EDICION (1918)

Podrá no apreciar en lo justo lo expuesto en el presente capítulo quien se obstine en sostener la aparente objeción de que la voluntad del hombre, como tal, constituye justamente el elemento irracional, y que deberá demostrarse esta irracionalidad a fin de que se convenza de que la finalidad del esfuerzo ético debe consistir en su emancipación del querer. Una aparente objeción de esta especie me fue presentada por un crítico competente, el cual me dijo que es precisamente tarea del filósofo llevar a cabo lo que, por irreflexión, dejan de hacer los animales y la mayoría de los hombres: hacer un balance real de la vida. Pero quien hace esta objeción no tiene en cuenta lo principal. Si la libertad debe realizarse, en la naturaleza humana la voluntad debe ser sostenida por el pensamiento intuitivo. Pero al mismo tiempo encontramos que la voluntad también puede ser determinada por otros factores, y que la moral y su valor son sólo el resultado de la realización libre de la intuición procedente de la naturaleza humana. El individualismo ético es apto para exponer la moral en toda su dignidad, puesto que no considera realmente moral lo que de un modo exterior da lugar a la concordancia de la voluntad con una norma, sino lo que procede del hombre cuando éste desarrolla en sí mismo la voluntad moral como parte integrante de su ser integral, en forma tal, que el obrar inmoral le aparece como deformidad y mutilación de su naturaleza.

14

LA INDIVIDUALIDAD Y LA ESPECIE

La concepción de que el hombre está dotado de una individualidad libre, completa, cerrada en sí misma, se encuentra aparentemente en contradicción con el hecho de que nace como miembro de una colectividad natural (raza, tribu, nación, familia, sexo), y que obra dentro de ella (Estado, Iglesia, etc.). Presenta las características generales de la comunidad a la que pertenece, y da a sus actos un contenido que se encuentra determinado por el lugar que ocupa dentro de una mayoría.

En ese contexto ¿es todavía posible la individualidad? ¿Podemos considerar al hombre como un todo en sí, cuando emerge de un todo y se integra en él?

El carácter y función de un miembro de un conjunto están condicionados por el conjunto. Una tribu es un conjunto, y los que pertenecen a ella presentan los caracteres distintivos condicionados por la naturaleza de la tribu. El modo de ser y de actuar de cada individuo están condicionados por el carácter de la tribu. Por consiguiente, la fisonomía y conducta del individuo presentan algo del carácter de especie. Si queremos saber por qué razón una determinada característica se manifiesta en una persona, debemos pasar del individuo a la especie. Esta nos explica por qué aparece algo en esa persona en la forma observada por nosotros.

Pero el hombre se libera de estas características de la especie, puesto que las cualidades genéricas humanas, debidamente observadas por él, no restringen su libertad, ni deben restringirla adoptando disposiciones artificiales. El hombre desarrolla cualidades y actividades cuya causa determinante sólo podemos buscarla en él mismo. Lo genérico solamente le sirve como medio para expresar su naturaleza particular. Utiliza como base las facultades que le ha dado la naturaleza, y da a lo genérico la forma adecuada a su propio ser. Por lo tanto buscamos en vano la razón de las manifestaciones de dicho ser en las leyes de la especie, ya que se trata de un individuo que puede ser explicado solamente por sí mismo. Si una persona ha logrado emanciparse de lo genérico en ella, y no obstante, queremos explicar sus cualidades por el carácter de la especie, es que carecemos del órgano que percibe lo individual.

Es imposible comprender completamente a un hombre si tomamos el concepto de especie como base para nuestro juicio. La tendencia a juzgar basándose en la especie se manifiesta sobre todo al tratarse del sexo. El hombre juzga casi siempre a la mujer, y la mujer al hombre, demasiado por el carácter general del sexo opuesto, y demasiado poco por lo individual. En la vida práctica esto perjudica menos al hombre que a la mujer. Si la posición social de la mujer es la mayoría de las veces tan indigna, es porque en muchos casos en que no debería ser así, no está determinada por las características individuales de cada mujer en particular, sino por las ideas generales que son corrientes en lo que se refiere a las funciones naturales y a las necesidades de la mujer. La actividad del hombre en la vida está determinada por sus facultades e inclinaciones, mientras que la de la mujer suele ser condicionada únicamente por el hecho de que es mujer. Como si la mujer tuviera que ser esclava de lo genérico, de la naturaleza general femenina. Mientras los

hombres discutan acerca de si la mujer, "por su disposición natural", es apta para tal o cual profesión, la llamada cuestión feminista no podrá salir de su estado elemental. Hay que dejar que la mujer juzgue por sí misma qué es lo que puede querer en conformidad con su naturaleza. En caso de que sea verdad que las mujeres son aptas solamente para la profesión que hoy en día se les reserva, no cabe duda de que, por sí mismas, difícilmente conseguirán ocupar ninguna otra. Pero ante todo deben poder decidir por sí mismas qué es lo que corresponde a su naturaleza. A los que temen una perturbación de nuestra estructura social como resultante de tratar a las mujeres, no como especímenes de su sexo, sino como individuos, les responderemos que una estructura social dentro de la cual la mitad de la humanidad se encuentra reducida a una existencia degradante, tiene gran necesidad de una reforma.*

Quien juzga a los seres humanos según los caracteres de la especie, no va más allá del punto en que precisamente empiezan a ser seres cuya actividad se basa en la libre determinación de sí mismos. Lo que se encuentra antes de este punto puede naturalmente ser objeto de investigación científica. Las características de raza, tribu, nación y sexo constituyen el objeto de ramas especiales de la ciencia. Sólo los seres humanos que quisieran vivir únicamente como ejemplares del sexo a que pertenecen, podrían coincidir con el

---

* Inmediatamente después de la publicación del presente libro (1894), a lo que antecede se me objetó que actualmente la mujer, dentro del carácter genérico de su sexo, puede desplegar sus energías vitales tan individualmente como quiere, con mucha más libertad que un hombre, desindividualizado primero por la escuela, y más tarde por la guerra y la profesión. No ignoro que hoy día se hace valer todavía más esa objeción. Sin embargo no rectifico lo dicho, y espero que no faltarán lectores que comprendan con qué violencia esta objeción va en contra del concepto de la libertad desarrollado en este escrito, y que juzguen lo que acabo de exponer, bajo un punto de vista distinto de la desindividualización del hombre por la escuela y la profesión.

concepto general resultante de una investigación científica de esta clase. Pero ninguna de estas ciencias puede progresar hasta el punto de alcanzar el contenido especial del individuo en particular. En el punto en que comienza la esfera de la libertad (del pensar y del obrar) cesa la determinación del individuo según las leyes de la especie. El contenido conceptual que el hombre debe vincular con la percepción por medio del pensar, a fin de entrar en posesión de la realidad total (véase página 85 y sig.), no puede fijarlo nadie de una vez por todas y transmitirlo así acabado a la humanidad. El individuo debe producir sus conceptos por intuición propia. Es imposible deducir de ningún concepto genérico cómo debe pensar el individuo; es éste exclusivamente quien lo determina. Asimismo, es imposible determinar por las características generales humanas los objetivos concretos que el individuo se propone realizar. Si querernos comprender al individuo en particular, debemos penetrar en lo esencial del mismo, y no detenemos en las cualidades típicas que comparte con otros. En este sentido cada hombre es un problema, y toda ciencia que se ocupa de pensamientos abstractos y conceptos genéricos es sólo una preparación para aquel conocimiento que adquirimos cuando una individualidad humana nos comunica su modo de considerar el mundo, y para la otra clase de conocimientos que obtenemos del contenido de su voluntad. Cada vez que tenemos la sensación de que nos encontramos ante aquel aspecto del ser humano que está libre de la forma de pensar típica y de la voluntad propia de la especie, debemos dejar de recurrir a todo concepto elaborado por nosotros, si es que queremos comprender su ser. El conocimiento consiste en la vinculación del concepto con la percepción por medio del pensar. Con todos los demás objetos, el observador debe adquirir los conceptos por intuición propia; pero cuando se trata de entender a una individualidad libre lo importante es simplemente acoger en nuestra mente de una manera pura (sin

que se mezclen con nuestros propios conceptos), los conceptos con los que se determina esa individualidad a sí misma. Las personas que cada vez que se trata de juzgar a los demás introducen inmediatamente en su juicio sus propios conceptos, nunca llegarán a comprender a una individualidad. Así como la individualidad libre se emancipa de las peculiaridades de la especie, así también debe el conocimiento emanciparse del modo con que comprendemos lo propio de la especie.

Al hombre empieza a tenérselo en cuenta como espíritu libre dentro de una comunidad humana, sólo en la medida en que se ha emancipado de lo propio de la especie en la forma descrita. Ningún hombre es totalmente especie, como tampoco nadie es completamente individualidad; pero todo hombre va liberando poco a poco una esfera mayor o menor de su ser, tanto de lo genérico de la vida animal de la especie, como de las leyes que le dominan, procedentes de autoridades humanas.

En lo que toca a aquella parte de su ser para la cual no puede conquistarse esa libertad, el hombre constituye un miembro dentro del organismo de la naturaleza y del espíritu. En esa esfera vive imitando a los demás, o como éstos le ordenan que viva. Pero valor ético, en el verdadero sentido de la palabra, lo tiene únicamente aquella parte de su conducta que procede de sus intuiciones. Y las intuiciones morales que posee por haber heredado instintos sociales, adquieren un valor ético por el hecho de que les da cabida en sus intuiciones. Toda la actividad moral de la humanidad procede de intuiciones éticas individuales, y de su admisión en comunidades humanas. En otras palabras: la vida moral de la humanidad es la suma total de las creaciones de la fantasía moral de los individuos humanos libres. Esta es la consecuencia del monismo.

Las Ultimas Cuestiones

15

LAS CONSECUENCIAS DEL MONISMO

La explicación del mundo por medio de un solo principio, o monismo, desarrollado en este libro, deriva de la experiencia humana los principios que necesita para explicarse el mundo. Busca el origen de nuestros actos dentro del mundo observable, es decir, lo busca en la naturaleza humana accesible al conocimiento de nosotros mismos: la fantasía moral. No admite que las causas últimas del mundo que percibimos y pensamos se busquen fuera del mismo por medio de deducciones abstractas. Para el monismo, la unidad que la observación pensante experimentable agrega a la variada multiplicidad de las percepciones, es la misma que exige el deseo humano de conocimiento, por medio de la cual este deseo busca acceder a las regiones físicas y espirituales del mundo. Quien detrás de ésta busca todavía otra unidad, prueba solamente que no percibe la coincidencia entre los resultados del pensar y lo que exige el instinto hacia el conocimiento. El individuo humano concreto no está en realidad separado del mundo, sino que forma parte de éste, y su conexión con la totalidad del Cosmos se encuentra interrumpida, no en la realidad, sino sólo para nuestra percepción. Al principio vemos esta parte como un ser que existe por sí mismo, porque no percibimos los hilos con que las fuerzas fundamentales del Cosmos mueven la rueda de

nuestra vida. Los que se quedan en este punto de vista ven la parte de un todo como si fuese un ser que existe realmente por sí mismo, una mónada, que de algún modo adquiere conocimiento del resto del mundo como viniendo desde fuera. El monismo, tal como nosotros lo entendemos, muestra que podemos creer en esa independencia sólo en tanto que el pensar se abstenga de integrar lo percibido a la red del mundo conceptual. Cuando esto sucede, la existencia parcial se revela como mera apariencia de la percepción. El hombre sólo puede hallar su existencia total, contenida en sí misma dentro del Universo, por medio de la experiencia del pensar intuitivo. El pensar destruye la apariencia de la percepción, e incorpora nuestra existencia individual a la vida del Cosmos. La unidad del mundo conceptual, que contiene las percepciones objetivas, comprende también el contenido de nuestra personalidad subjetiva. El pensar nos da la verdadera estructura de la realidad como una unidad cerrada en sí misma, mientras que la multiplicidad de las percepciones no es más que una apariencia debido a nuestro organismo (véanse páginas 164 y sig.).

El conocimiento de lo real, frente a la apariencia de la percepción, ha constituido siempre la finalidad del pensar humano. La ciencia se esforzó por reconocer las percepciones como realidad, descubriendo las relaciones que existen entre ellas de acuerdo con las leyes naturales. Pero cuando se concibió que las relaciones suministradas por el pensar humano tienen solamente un significado subjetivo, se buscó el verdadero fundamento de la realidad en un objeto situado más allá del mundo de nuestra experiencia (Dios inferido, voluntad, espíritu absoluto, etc.). Y basándose en esta opinión, se procuró alcanzar, además del conocimiento de las relaciones reconocibles dentro de la experiencia, un segundo conocimiento que trascendiese la experiencia, que descubre la relación existente entre ésta y las realidades no

experimentables (metafísica no adquirida por la experiencia, sino por argumentación lógica). Según ese punto de vista, la razón por la cual comprendemos la coherencia del mundo mediante el pensar ordenado, era que un ser primordial ha creado el mundo siguiendo leyes lógicas, y la razón de nuestros actos la constituía la voluntad de ese ser primordial. Pero no se dieron cuenta de que el pensar abarca al mismo tiempo lo subjetivo y lo objetivo, y que en la unión entre la percepción y el concepto nos comunica la realidad total. Sólo mientras consideramos las leyes que penetran y rigen la percepción en la forma abstracta del concepto, nos encontramos ante algo puramente subjetivo. Pero el contenido del concepto que por medio del pensar se añade a la percepción no es subjetivo. Este contenido no está tomado del sujeto, sino de la realidad, de aquella parte de la realidad que es inaccesible a la percepción. Es experiencia, pero no experiencia transmitida por la percepción. Quien no puede imaginarse que el concepto es algo real, sólo piensa en la forma abstracta que mantiene en su mente. Pero el concepto sólo existe en esta forma de separación, en nuestro organismo, como ocurre con la percepción. El árbol que percibimos, no tiene existencia por sí solo, tomado aisladamente; existe sólo como miembro dentro del gran mecanismo de la naturaleza, y sólo es posible en conexión real con ésta. Un concepto abstracto tomado aisladamente tiene tan poca realidad como una percepción tomada por sí sola. La percepción es la parte de la realidad que nos viene dada objetivamente, el concepto aquella que se nos presenta subjetivamente (por intuición, véanse pág. 208 y sig.). Nuestra organización espiritual divide la realidad en estos dos factores; uno se manifiesta en la percepción, el otro se revela a la intuición. Sólo constituye la realidad total la unión de ambas, es decir, la percepción integrada con las leyes del Universo. La mera percepción, considerada por sí sola no es ninguna realidad, sino un caos incoherente; y si considera-

mos por sí solas las leyes que rigen los fenómenos de las percepciones, sólo tenemos conceptos abstractos. No es el concepto abstracto lo que contiene la realidad; pero sí la contiene la observación pensante, la cual no considera por sí solos ni el concepto ni la percepción, sino la unión de ambos.

Hasta el idealista subjetivo más ortodoxo debe admitir que vivimos en la realidad (que tenemos nuestras raíces en ella con nuestra existencia real); lo único que niega es que con nuestro conocimiento alcancemos también idealmente lo que vivimos realmente. El monismo muestra que, al contrario, el pensar no es ni subjetivo ni objetivo, sino un principio que abarca estos dos aspectos de la realidad. Cuando observamos las cosas pensando, llevamos a cabo un proceso que forma parte en sí mismo de los fenómenos reales. Por medio del pensar allanamos, dentro de la experiencia misma, la unilateralidad de la mera percepción. No podemos sutilizar la esencia de la realidad con hipótesis conceptuales abstractas (por reflexión puramente conceptual), pero sí vivimos en la realidad por el hecho de encontrar las ideas que corresponden a las percepciones.

El monismo no busca añadirle como complemento a la experiencia algo que no pueda experimentarse (trascendental), sino que para él la realidad consiste en el concepto y la percepción. No construye ningún sistema metafísico partiendo de meros conceptos abstractos, porque considera el concepto sólo como aquella parte que está oculta para la percepción, y que sólo tiene sentido vinculada con ésta. Pero el monismo genera en el ser humano la convicción de que vive en el mundo de la realidad, y que no necesita buscar fuera del mundo una realidad superior inaccesible a la experiencia. Desiste de buscar la realidad absoluta en cualquier otra parte que no sea la experiencia, porque considera el contenido de la experiencia como lo real mismo. Y esta realidad le satisfa-

ce, porque sabe que el pensar es capaz de garantizarla. Lo que el dualismo busca detrás del mundo de la experiencia, el monismo lo encuentra en ese mundo mismo. El monismo muestra que con nuestro conocimiento captamos la realidad en su verdadero aspecto, y no en una imagen subjetiva que se interpone entre el hombre y la realidad. Para el monismo, el contenido conceptual del mundo es el mismo para todos los individuos humanos (véanse páginas 86 y sig.). Según los principios monistas, un individuo humano considera a otro individuo como su semejante, porque es el mismo contenido del mundo el que se manifiesta en ambos. En el mundo único de los conceptos no existen tantos conceptos de león como individuos que piensan en ese concepto, sino sólo uno. Y el concepto que A añade a la percepción que tiene al percibir un león, es el mismo concepto que capta B, cuando por su lado percibe otro león (véase pág. 86). El pensar conduce a todos los sujetos que perciben a la unidad ideica común en la que se disuelve toda multiplicidad. El mundo único de las ideas se despliega en ellos como una pluralidad de individuos. Mientras el hombre se capta a sí mismo por medio de la autopercepción, se considera como ese ser humano particular, pero tan pronto como dirige su mirada hacia el mundo de las ideas que se enciende en él y que abarca todo lo particular, ve resplandecer en sí mismo, en forma viviente, lo real absoluto. Para el dualismo, el ser primordial divino es lo que impregna a todos los hombres y vive en ellos. El monismo encuentra en la realidad misma esta vida común divina. El contenido de ideas de otro hombre es también el mío; lo considero como un contenido distinto sólo mientras percibo, pero no cuando pienso. Cada individuo abarca con su pensar sólo una parte del mundo total de las ideas, los individuos se distinguen también entre sí por el contenido efectivo de su pensar. Pero estos contenidos forman parte de una totalidad que encierra en sí los contenidos mentales de todos los hombres. Así pues, el hombre cuando piensa, se posesiona del ser

primordial común que interpenetra a todos los hombres. La vida en la realidad, llena del contenido pensante, es al mismo tiempo la vida en Dios. El más allá meramente inferido, que no puede experimentarse, se basa en la equivocación de los que creen que este mundo no contiene en sí la causa de su existencia. No se dan cuenta de que por medio del pensar encuentran precisamente lo que exigen para explicar el mundo. Por eso ninguna especulación ha podido sacar a la luz un contenido que no haya sido tomado de la realidad que nos es dada. El Dios inferido por el razonamiento abstracto no es sino el ser humano proyectado al más allá; la voluntad de Schopenhauer es la voluntad humana convertida en absoluto; el ser primordial inconsciente compuesto de idea y voluntad, de Hartmann, es una combinación de dos abstracciones sacadas de la experiencia. Y lo mismo puede decirse de todos los demás principios trascendentales que no tienen por base el pensar vivo.

La verdad es que el espíritu humano no sale nunca de la realidad en que vivimos, y no es necesario, puesto que este mundo contiene todo lo que se necesita para su explicación. Si los filósofos se declaran satisfechos deduciendo el origen del mundo de principios sacados de la experiencia y situados en un más allá hipotético, también deberían quedar satisfechos dejando el mismo contenido en este mundo, que para el pensar experimentable es el lugar al que pertenece. Salirse de este mundo es pura ilusión, y los principios situados fuera del mundo no lo explican mejor que los que se encuentran en él. El pensar que se comprende a sí mismo no siente la necesidad de salir de este mundo, porque el contenido conceptual debe buscar dentro del mundo, no fuera de él, el contenido de la percepción con el cual conforma la realidad. También los objetos de la imaginación son sólo contenidos sin fundamento mientras no se conviertan en representaciones referentes a un contenido perceptual; y gracias a

este contenido perceptual se incorporan a la realidad. Un concepto que tuviera que llenarse de un contenido sacado de un mundo fuera del que nos es dado, es una abstracción que no corresponde a ninguna realidad. Los conceptos de la realidad podemos imaginarlos, pero para encontrarlos necesitaremos además la percepción. Para todo pensar que se comprende a sí mismo, un ser primordial cuyo contenido inventamos, es una abstracción imposible. El monismo no niega lo ideal, sino al contrario, no considera como realidad total un contenido perceptual que carece de la contraparte ideica; pero en todo el dominio del pensar, no encuentra nada que pueda obligarnos a salir de la esfera de experiencias accesibles al pensar, negando la realidad objetivamente espiritual del mismo. Para el monismo es media verdad toda ciencia que se limita a describir las percepciones sin penetrar en el complemento ideico de las mismas. Pero también considera medias verdades todos los conceptos abstractos que no se complementan con la percepción, y que no se integran en la red de conceptos que abarca todo el mundo observable. Por consiguiente, no conoce ideas que se refieran a objetos situados más allá de nuestra experiencia y que deban constituir el contenido de una metafísica puramente hipotética. Todas las ideas de esta especie producidas por la humanidad, el monismo las considera abstracciones que sus autores han deducido de la experiencia sin darse cuenta de ello.

Asimismo, conforme a los principios monistas, los objetivos de nuestros actos no pueden extraerse de un más allá extrahumano. Estos objetivos, por cuanto los pensamos, proceden de la intuición humana. El hombre no adopta como fines individuales suyos los fines de un ser primordial objetivo (trascendental), sino que persigue los fines propios que su fantasía moral le suministra. La idea que se convierte en realidad mediante un acto suyo, el hombre la desprende del mundo único de las ideas y la toma como base de su

voluntad. Así pues, en sus actos no se manifiestan los preceptos inculcados en este mundo por el más allá, sino las intuiciones humanas pertenecientes a este mundo. Para el monismo no existe un guía del mundo que, situado fuera de nosotros, imponga a nuestros actos finalidad y dirección. El hombre no encuentra en el más allá ninguna causa primordial de la existencia cuyos consejos pueda indagar para conocer los fines hacia los cuales deben tender sus actos. Debe basarse en sí mismo y dar a sus actos un contenido. Busca en vano las causas determinantes de su voluntad fuera del mundo en que vive. Tan pronto como se eleva por encima de la satisfacción de sus instintos naturales, satisfacción de la que se encarga la madre naturaleza, debe buscar esas causas en su propia fantasía moral, a menos que por comodidad, prefiera dejarse determinar por la fantasía moral de otras personas. En otras palabras: debe, o bien abstenerse completamente de obrar, o bien obrar por motivos determinantes que él se da a sí mismo sacándolos del mundo de sus ideas o que, procedentes de ese mundo, le son dados por otras personas. Si se eleva más allá de su vida instintiva sensorial, y deja de ejecutar las órdenes que le dan otros, se halla determinado exclusivamente por sí mismo. Debe obrar entonces obedeciendo a un impulso que él se da a sí mismo, y que no está determinado por nada más. En tanto que idea, ese impulso se halla determinado en el mundo uno de las ideas, pero en tanto que hecho, sólo puede ser sacado de ese mundo por el hombre, y convertido en realidad. El monismo sólo puede encontrar en el hombre mismo la razón de la conversión efectiva de una idea en realidad. Para que una idea pase a ser un acto, es menester que el hombre lo quiera antes de que sea llevado a cabo. Una voluntad de esta especie tiene su razón sólo en el hombre mismo. El hombre, entonces, es el último determinante de su acción y, por lo tanto, es un ser libre.

1. Suplemento para la nueva edicion (1918)

En la segunda parte del presente libro hemos tratado de fundamentar que la libertad hay que encontrarla en la realidad del actuar humano. Para este objeto fue necesario separar de la esfera total del obrar humano aquellos actos que mediante la observación imparcial de sí mismo, el hombre puede considerar libres. Se trata de aquellos actos que se manifiestan como realizaciones de intuiciones ideales. En cuanto a los demás actos, ningún observador imparcial los tendrá por libres. No obstante, al observarse imparcialmente a sí mismo, el hombre descubre que está dotado de la facultad de progresar en la senda que conduce a las intuiciones éticas y a su realización. Pero esta observación imparcial de la naturaleza ética del hombre no es suficiente por sí misma para tomar la última decisión en lo tocante a la libertad. En efecto: si el pensar intuitivo procediese de otra entidad, es decir, si su esencia no se basara en sí misma, la conciencia de la libertad que emana de lo ético sería una pura ilusión. Pero la segunda parte de este libro encuentra su apoyo natural en la primera, que establece el pensar intuitivo como una actividad espiritual interna que el hombre experimenta como tal. Comprender esa esencia del pensar a través de la experiencia, equivale a reconocer la libertad del pensar intuitivo. Y una vez que sabemos que ese pensar es libre, conocemos también la esfera de la voluntad a la que hay que atribuir la libertad. Si basados en la experiencia interior, podemos atribuir a la vivencia del pensar intuitivo una esencia que descansa en sí misma, podemos considerar libre al hombre que actúa. Quien no pueda hacerlo, será incapaz de encontrar un camino inatacable en su búsqueda de la libertad. La experiencia a que nos referimos encuentra en la conciencia el pensar intuitivo, el cual es real no solamente en la conciencia. Y la libertad se revela entonces como característica de los actos que proceden de intuiciones de la conciencia.

2. Suplemento para la nueva edicion (1918)

La exposición que forma el contenido de este libro se basa en el pensar intuitivo, experimentable sólo espiritualmente, y que en el acto de conocer sitúa a toda percepción en el lugar que le corresponde dentro de la realidad. No nos hemos propuesto exponer más de lo que se puede abarcar con la experiencia del pensar intuitivo. Sin embargo, hemos debido precisar qué estructura de pensamiento requiere este pensar intuitivo. Y lo que demanda es que en el proceso cognoscitivo no se niegue que ese pensar es una experiencia que se basa en sí misma; que se le reconozca la facultad de experimentar la realidad junto a la percepción, sin tener que buscar esa realidad en un mundo situado fuera de la experiencia, que hay que investigar, frente al cual la actividad pensante humana sería algo meramente subjetivo.

Con lo que antecede, el pensar queda caracterizado como el elemento mediante el cual el hombre penetra espiritualmente en la realidad. (No se confunda esta concepción del mundo basada en el pensar vivo con un mero racionalismo). Pero por otra parte, del conjunto de lo expuesto se desprende que el elemento perceptual, para el conocimiento humano, adquiere determinación de realidad, sólo cuando es captado con el pensar. Fuera del pensar nada puede caracterizar la realidad como tal. Por eso, no hay que imaginarse que la forma sensorial de percepción sea lo único que garantiza la realidad. Lo que en el curso de la vida se nos presenta como percepción, es algo que simplemente debemos esperar. Sólo podríamos preguntarnos lo siguiente: desde el punto de vista que surge del pensar vivido intuitivamente, ¿podemos esperar que el hombre, además de lo material, pueda percibir también lo espiritual? Y hay que decir que sí, que esta esperanza está justificada. En efecto: si bien por una parte el pensar experimentado intuitivamente es un proceso activo que se desarrolla en el espíritu del hombre,

por otra parte es una percepción espiritual que tiene lugar sin la mediación de órganos sensoriales. Es una percepción en la cual el que percibe está activo, y una actividad de sí mismo que a su vez es percibida. Al pensar intuitivamente, el hombre se encuentra también como perceptor dentro del mundo espiritual. Lo que se le presenta dentro de este mundo como percepción, como el mundo espiritual de su propio pensar, el hombre lo reconoce como mundo de percepciones espirituales. Este mundo perceptual tendría para el pensar la misma relación que tiene el mundo de percepciones sensoriales desde el lado de los sentidos. El mundo de percepciones espirituales el hombre no puede experimentarlo como algo desconocido, porque en el pensar intuitivo ya experimenta una vivencia cuyo carácter es puramente espiritual. Algunos de mis escritos publicados después del presente libro se ocupan de este mundo de percepciones espirituales. Esta "Filosofía de la Libertad" constituye el fundamento filosófico de mis posteriores escritos, puesto que en ella se intenta mostrar que la experiencia del pensar, comprendida debidamente, es ya una experiencia espiritual. Por esta razón el autor cree que quien pueda adoptar con toda seriedad el punto de vista de la "Filosofía de la Libertad", no vacilará en penetrar en el mundo de percepciones espirituales. Es verdad que del contenido de este libro no puede deducirse —mediante argumentación lógica— lo expuesto en libros posteriores del autor. Pero la captación viva del pensar intuitivo a que se refiere este libro prepara normalmente la entrada viviente en el mundo de las percepciones espirituales.

PRIMER APENDICE

SUPLEMENTO PARA LA NUEVA EDICION (1918)

Ciertas objeciones que se me han hecho por parte de filósofos tan pronto se publicó el presente libro, me inducen a añadir la breve explicación siguiente a esta nueva edición. Puedo comprender muy bien que haya lectores a quienes interese el resto de este libro, pero que consideren lo que sigue como un tejido de conceptos abstractos con el que no tienen nada que ver. En tal caso pueden muy bien abstenerse de leerlo. Pero sucede que dentro del terreno filosófico se presentan problemas que proceden más bien de ciertos prejuicios de los pensadores, que del curso natural de todo pensar humano. De todas formas, me parece que lo que constituye el tema de este libro, es una tarea que incumbe a cada ser humano que aspira a tener una idea clara acerca de la naturaleza del hombre y su relación con el mundo. Por el contrario, lo que sigue es más bien un problema que ciertos filósofos exigen que sea discutido cada vez que se trata de las materias expuestas en este libro, porque por su modo de pensar, esos filósofos se han creado ciertas dificultades que en general no existen. Si estos problemas no se tienen en cuenta, inmediatamente le acusan a uno de charlatán y otras cosas por el estilo, y se crea la impresión de que el autor de una concepción como la expuesta en este escrito, no quisiera entrar en polémicas acerca de ideas que no se mencionan en este libro.

El problema a que me refiero es el siguiente: hay pensadores para los cuales constituye una dificultad especial el comprender cómo la vida anímica de otra persona puede influir sobre la propia. Se dicen lo siguiente: el mundo de mi conciencia es un círculo cerrado en mí mismo; lo mismo sucede con el mundo consciente de otra persona. Mi mirada no puede penetrar en el interior de otro mundo consciente. ¿Cómo es que sé que ambos vivimos en un mundo común? La teoría que considera posible deducir del mundo consciente un mundo inconsciente que nunca podrá penetrar en nuestra conciencia, intenta salvar esta dificultad de la forma siguiente: el mundo del que soy consciente, es la representación en mi interior de un mundo real que nunca podré alcanzar con mi conciencia. En él se encuentran los causantes, desconocidos para mí, de mi mundo consciente. En ese mundo se encuentra también mi verdadera entidad, de la que igualmente en la conciencia tengo sólo un representante. Pero en ese mismo mundo también está la entidad o esencia de la persona que se encuentra ante mí. Lo que esa persona experimenta en su conciencia tiene en su ser la correspondiente realidad independiente de esa conciencia. En la esfera de la que no se llega a ser consciente, esa entidad actúa sobre mi entidad esencial inconsciente, con lo cual se crea en mi conciencia una representación de lo que existe en una conciencia completamente independiente de mi experiencia consciente. De ahí se deduce que se añade al mundo accesible a mi conciencia otro mundo hipotético que mi conciencia no puede experimentar. De lo contrario, me vería obligado a afirmar que todo el mundo exterior que creo tener ante mí no es sino el mundo de mi conciencia, y se daría el absurdo de que también las demás personas existirían solamente en mi conciencia.

Para aclarar este problema creado por las corrientes filosóficas de los tiempos modernos, es preciso examinarlo

desde el punto de vista de la observación espiritual adoptado en la exposición del presente libro. ¿Qué es lo que encuentro primero ante mí al hallarme frente a otra persona? Lo primero que se me presenta es la apariencia corporal sensible de la otra persona, que me es dada como percepción; luego quizá la percepción auditiva de lo que dice, etc. Yo no me limito simplemente a mirar, sino que esto pone en movimiento mi actividad pensante. Al estar frente a la otra persona, a la vez que pienso, la percepción adquiere un carácter anímicamente transparente. Al captar la percepción por medio del pensar, me veo obligado a decirme que la percepción no es en absoluto aquello que aparece a los sentidos exteriores. La manifestación sensible revela en aquello que ella es directamente, otra cosa que ella es indirectamente. El hecho de presentarse ante mí representa al mismo tiempo su extinción como mera manifestación sensorial. Pero lo que ella revela en esta extinción me obliga, como ser pensante, a extinguir mi pensar durante su actuación, y a colocar su pensar en lugar del mío. Pero entonces yo capto ese pensar suyo como si fuera el mío, como si fuera una experiencia mía. En realidad, he percibido el pensar de la otra persona.

En efecto: la percepción inmediata, al extinguirse como manifestación sensorial, es captada por mi pensar; es un proceso que se desarrolla completamente en mi conciencia, y que consiste en que el pensar ajeno pasa a ocupar el lugar del mío. Con la extinción de la manifestación sensorial, se suprime efectivamente la separación entre ambas esferas de conciencia. Esto halla su expresión en mi conciencia en el hecho de que, al experimentar el contenido de la conciencia ajena, no experimento la mía, del mismo modo que no la experimento al dormir sin soñar. Así como en el sueño mi conciencia vigílica se encuentra desconectada, así también se encuentra desconectado el contenido de mi conciencia al per-

cibir el contenido de la conciencia ajena. La ilusión de que esto no es así se basa, en primer lugar, en que, al percibir a la otra persona, al contenido de la propia conciencia no lo sustituye la inconsciencia, como ocurre al dormir, sino el contenido de la conciencia ajena; y en segundo lugar, la sucesión entre la extinción de la conciencia propia y su reaparición tiene lugar tan rápidamente, que estas alteraciones por lo general pasan inadvertidas. El problema que aquí se nos presenta, no se resuelve con construcciones artificiales de conceptos que, partiendo de lo consciente, conjeturan la existencia de algo que nunca puede ser objeto de la conciencia, sino experimentando verdaderamente lo que resulta de la unión entre percepción y pensar. Lo mismo podría decirse acerca de otros muchos problemas que se presentan en la literatura filosófica. Los filósofos deberán buscar la senda hacia la observación espiritual sin prejuicios, en vez de esconder la realidad detrás de una construcción artificial de conceptos.

En un ensayo de Eduard von Hartmann, titulado "Los Problemas Finales de la Teoría del Conocimiento y de la Metafísica" (en la revista Zeitschrift fur Philosophie und philosophische Kritik, Vol. 108, pág. 55) se clasifica mi "Filosofía de la Libertad" dentro de la tendencia filosófica que busca apoyarse en un "monismo teórico cognitivo". Eduard von Hartmann rechaza esta tendencia por ser, según él, imposible por las siguientes razones: según el punto de vista expuesto en su escrito, existen solamente tres criterios posibles en la teoría del conocimiento.

El primer criterio consiste en permanecer en el punto de vista ingenuo que considera los objetos percibidos como cosas reales que existen fuera de la conciencia humana. Esto implica, según Hartmann, la ausencia de reflexión crítica, puesto que no me doy cuenta de que con el contenido de mi conciencia me encuentro solamente dentro de mi conciencia, y de que no tengo ante mí una "mesa en sí", sino sólo

un objeto de mi propia conciencia. Quien permanece en este punto de vista, o vuelve al mismo por cualquier razón, es un realista ingenuo. Este punto de vista es insostenible, puesto que ignora que la conciencia no tiene más objetos que su propio contenido.

El segundo criterio consiste en darse cuenta de esta situación pero no reconocerla completamente, con lo cual uno se convierte en idealista trascendental. Pero entonces no puede admitirse que "la cosa en sí" sea capaz de aparecer de un modo u otro en la conciencia humana. Pero si se es consecuente, este punto de vista no nos salva del ilusionismo absoluto, puesto que el mundo que se encuentra ante mí se convierte en una mera suma de objetos de conciencia, es decir, de objetos de mi propia conciencia. Y entonces me veo obligado —lo cual es un absurdo— a considerar los contenidos mentales de los demás como existentes únicamente en mi propia conciencia.

El único criterio posible es, según Hartmann, el tercero, esto es el realismo trascendental. Según éste, existen "cosas en sí", pero la conciencia no puede de ningún modo entrar en contacto con ellos por medio de la experiencia inmediata. Encontrándose más allá de la conciencia humana, y de una forma que no llega a hacerse consciente, son la causa de que en ésta aparezcan los contenidos mentales. Sólo podemos imaginarnos estas "cosas en sí" deduciéndolas del contenido de conciencia que experimentamos de modo inmediato, que precisamente por esta razón es mera representación. Eduard von Hartmann afirma en su ensayo que un "monismo teórico-cognitivo" —tal como caracteriza él mi punto de vista— tendría que declararse partidario de uno de los tres criterios mencionados; si no lo hace, es porque no saca las consecuencias reales que se derivan de sus suposiciones. Y luego continúa diciendo: "Si se quiere averiguar a cuál de estos criterios pertenece un presunto monista teóri-

co-cognitivo, no hay más que hacerle ciertas preguntas y obligarle a contestarlas, ya que por sí mismo no consentirá en manifestarse sobre ellas, y también procurará por todos los medios eludir la contestación a las preguntas directas que se le hagan, puesto que toda respuesta que pueda dar, pondrá de manifiesto que el monismo teórico-cognitivo no difiere de uno u otro de los tres criterios mencionados. Estas preguntas son las siguientes:

1. *¿Son las cosas continuas o intermitentes en su existencia?*

Si responde que son continuas, nos encontramos ante una forma del realismo ingenuo. Si afirma que son intermitentes, es que es idealista trascendental. Pero si contesta que por una lado son continuas (como contenidos de la conciencia absoluta, o como representaciones inconscientes, o como posibilidades de percepción) y por otro lado intermitentes (como contenidos de la conciencia limitada), manifiesta ser realista trascendental.

2. *Si tres personas están sentadas a una mesa, ¿cuántos ejemplares existen de la mesa?*

Quien responde que uno, es realista ingenuo; quien dice que tres, es idealista trascendental; y quien responde que cuatro, es realista trascendental. Esta última respuesta presupone que podemos permitirnos reunir bajo la denominación común de "ejemplares de la mesa" cosas tan dispares como la mesa como cosa en sí y las tres mesas como objetos de percepción en las tres conciencias. Quien considere esto como una libertad excesiva, en vez de "cuatro" tendrá que responder "uno y tres".

3. *Si dos personas se encuentran en una habitación a un mismo tiempo, ¿cuántos ejemplares de estas personas existen?*

Quien responde que dos, es realista ingenuo; quien afirma que cuatro, esto es un "yo" y un "otro" en cada una de

las dos conciencias, es idealista trascendental; y quien responde que seis, esto es, dos personas como "cosas en sí" y cuatro como objetos de representación en las dos conciencias, es realista trascendental.

Quien quisiera demostrar que el monismo teórico-cognitivo difiere de los tres criterios mencionados, deberá dar otra respuesta a cada una de las tres preguntas; pero entonces yo no puedo imaginarme en qué términos estarían concebidas estas respuestas".

Las respuestas que daría "La Filosofía de la Libertad" serían las siguientes:

1. *¿Son las cosas continuas o intermitentes en su existencia?*

Quien de las cosas sólo capta los contenidos perceptuales y los toma por realidad, es realista ingenuo; no se da cuenta de que sólo podría considerar existentes estos contenidos perceptuales mientras está mirando los objetos, y que, por lo tanto, debería considerar intermitente lo que tiene frente a él. Pero tan pronto como se da cuenta de que únicamente existe realidad en lo perceptible impregnado de pensar, comprende que el contenido perceptual que se presenta como intermitente, manifiesta ser continuo cuando está impregnado con lo elaborado por el pensar. Por consiguiente, debería considerarse continuo el contenido perceptual captado por el pensar vivenciado, mientras que habría que considerar intermitente la porción de este contenido que es solamente percibida, si es que es real; y ese no es el caso.

2. *Si tres personas están sentadas a una mesa, ¿cuántos ejemplares existen de la mesa?*

No existe más que una mesa. Pero mientras las tres personas quieran permanecer solamente en sus imágenes perceptuales, deberán convenir en que dichas imágenes perceptuales no son una realidad en absoluto. Pero tan pronto

como pasan a la mesa que ha captado su pensar, se les revela la realidad única de la mesa, y se encuentran reunidos en esta realidad con el contenido mental de sus tres conciencias.

3. *Si dos personas se encuentran en una habitación a un mismo tiempo, ¿cuántos ejemplares de estas personas existen?*

Seguramente no son seis — ni siquiera en el sentido del realismo trascendental — sino solamente dos. Sólo que cada una de ellas, al principio sólo tiene una imagen perceptual irreal, tanto de sí misma como de la otra persona. Existen cuatro de estas imágenes; la presencia de las mismas en la actividad pensante de las dos personas da lugar a que éstas capten la realidad. En esta actividad pensante, cada una de las dos personas pasa los límites de la esfera de su conciencia; en ella renace la conciencia propia y la de la otra persona. En esos momentos, lo mismo que durante el sueño, las personas no se encuentran limitadas por su propia conciencia. Pero en los otros momentos vuelve a aparecer la conciencia de esta identificación con la otra persona, de manera que en el pensar vivo, la conciencia de cada una de las dos personas capta la propia persona y la del otro. Sé muy bien que el realista trascendental caracteriza este modo de ver como una reincidencia en el realismo ingenuo. Pero no hay que olvidar que en el curso de este escrito he dado a entender que el realismo ingenuo se encuentra justificado en lo referente al pensar vivo.

El realista trascendental ignora completamente la verdadera situación que tiene lugar en el proceso de la cognición, se aparta de éste valiéndose de un tejido de lucubraciones, y se enreda en él. El monismo expuesto en la "Filosofía de la Libertad" tampoco debería calificarse de "teórico-cognitivo"; en caso de que se desee buscarle un epíteto sería mejor llamarlo monismo del pensar. Todo esto ha sido mal interpretado por Eduard von Hartmann. No penetró en lo específico de la exposición de la "Filosofía de la Libertad",

y se limitó a decir: "he intentado vincular el panlogismo universalista de Hegel con el fenomenalismo individualista de Hume (Zeitschrift für Philosophie, pág 17, vol. 108, nota), mientras que en realidad la "Filosofía de la Libertad" no tiene nada que ver con estos dos criterios que, en vano, intenta reunir". (Esta es también la razón por la cual consideré no entrar en discusiones con el monismo teórico-cognitivo de Johannes Rehmke. El punto de vista de "La Filosofía de la Libertad" es completamente distinto de lo que Eduard von Hartmann y otros filósofos llaman monismo teórico-cognitivo).

SEGUNDO APENDICE

A continuación se reproduce, en lo esencial, lo que se encontraba en la primera edición de este libro, como una especie de "Prefacio". Dado que más bien refleja el estado de ánimo con que escribí esta obra hace veinticinco años sin que tenga que ver directamente con el contenido de la misma, lo doy aquí como "Apéndice". No quisiera omitirlo del todo, porque continúa cundiendo la opinión de que, a causa de mis obras científico-espirituales posteriores, tendría motivo para suprimir algo de mis escritos anteriores.

Nuestra época puede y quiere buscar la verdad solamente en lo profundo de la naturaleza humana.* Entre las dos sendas que describe Schiller, seguramente es la segunda la más adecuada a la actualidad:

"Ambos buscamos la verdad,
tú fuera en la vida, yo dentro en mi corazón,
y los dos la encontramos sin duda.
El ojo sano encuentra fuera al Creador;
el corazón sano refleja el mundo en el interior."

* Se han suprimido completamente sólo las primeras frases de introducción (de la primera edición), por parecernos hoy de poca importancia. Pero lo que se expone en el resto del capítulo me parece de suma importancia también actualmente, a pesar, o más bien a causa, del modo de pensar de nuestros contemporáneos en lo que toca a las ciencias naturales.

** Johann Christoph Friedrich von Schiller (1759-1805). Poeta, dramaturgo, filósofo e historiador alemán. Se le considera el dramaturgo >

Toda verdad que nos viene del exterior lleva siempre en sí el sello de la incertidumbre. Sólo lo que se nos revela como verdad en nuestro interior es capaz de convencernos.

Sólo la verdad puede darnos la seguridad necesaria en el desarrollo de nuestras facultades individuales. Quien se encuentra atormentado por la duda se siente paralizado en sus fuerzas. No puede, en un mundo enigmático, descubrir finalidad alguna para su actividad.

Ya no nos contentamos con creer, sino que queremos saber. La creencia exige que aceptemos verdades que no comprendemos completamente. Pero lo que no comprendemos completamente se opone a lo individual, que quiere experimentarlo todo en lo profundo de su ser. El único saber que nos satisface es el que no se somete a una norma exterior, sino que procede de la vida interior de la personalidad.

Tampoco ambicionamos un saber encerrado de una vez por todas en fórmulas congeladas, y conservado en compendios válidos para siempre. Cada uno de nosotros considera autorizado tomar como punto de partida sus experiencias inmediatas, y desde allí ascender hasta llegar al conocimiento de todo el Universo. Ambicionamos la certidumbre en el conocimiento, pero cada cual a su manera.

Nuestras doctrinas científicas tampoco deben encontrarse formuladas como si debiéramos aceptarlas incondicionalmente. Ninguno de nosotros quisiera titular una obra científica con el que escogió Fichte: "Exposición clara como el sol, dirigida al público en general, acerca de la

---

< más importante de Alemania, sus baladas se cuentan entre los poemas más queridos y es junto a Goethe, con quien mantuvo una relación de amistad, una de las figuras centrales del clasicismo de Weimar. La sensibilidad en las obras de Schiller son una expresión del desarrollo de lo humano; como afirma en una de sus *Cartas*: "la construcción de la auténtica libertad... es la más completa de todas las obras de arte".

verdadera naturaleza de la filosofía moderna. Un intento de obligar al lector al comprender." Hoy día nadie debe estar obligado a comprender. No exigimos aprobación, ni adhesión de quien no se encuentra impelido hacia una concepción por una necesidad especial e individual. Actualmente ni siquiera al hombre inexperimentado, ni al niño, intentamos inculcarles el conocimiento, sino que procuramos desarrollar sus facultades en tal forma, que no se vean obligados a comprender, sino que quieran comprender.

No me hago ilusiones con respecto a esta característica de nuestra época. Sé muy bien cuánta vida rutinaria, desprovista de toda individualidad, cunde y se generaliza. Pero sé también que muchos de mis contemporáneos procuran ordenar su vida en el sentido de los principios que he indicado. A ellos quisiera dedicar este escrito. Este no pretende ofrecerles la "única senda posible" hacia la verdad, sino que describe la que ha escogido alguien que aspira a la verdad.

Este escrito nos conduce primero a regiones más bien abstractas, en las que el pensar debe trazar contornos muy precisos a fin de obtener conclusiones seguras. Pero, partiendo de estos conceptos áridos, se conduce al lector a la vida concreta, ya que estoy completamente convencido de que debemos elevarnos a la región etérea de los conceptos, si queremos experimentar la existencia en todas sus direcciones. Quien no conoce más que los placeres de los sentidos, no sabe cuáles son los goces más sabrosos de la vida. Los sabios de oriente, antes de comunicar a sus discípulos lo que saben, les imponen durante años una vida ascética y de renunciamiento. El occidente ya no exige ejercicios de piedad ni prácticas ascéticas como preparación para la ciencia, pero sí la voluntad sincera de sustraerse durante corto tiempo a las impresiones inmediatas de la vida, y de trasladarse a la región del pensar puro.

Las esferas de la vida son múltiples, y para cada una se desarrolla una ciencia específica. Pero la vida en sí misma es una unidad, y cuanto más procuran las ciencias ahondar los distintos dominios por separado, tanto más se apartan de la visión del mundo como un todo viviente. Debe existir un saber que busque en las ciencias particulares los elementos que conduzcan de nuevo al hombre a la vida plena. Por medio de sus estudios el investigador científico especializado quiere adquirir un conocimiento del mundo y de sus efectos; la finalidad del presente libro es filosófica: la ciencia misma debe devenir orgánica y viviente. Las ciencias especializadas son los preliminares de la ciencia a la que aquí se aspira.

En las artes encontramos algo parecido. El compositor compone basándose en la teoría de la composición. Esta última es una suma de conocimientos cuya posesión es una condición indispensable para componer. Al componer, las leyes de la teoría de la composición se encuentran al servicio de la vida, de la realidad. La filosofía es un arte exactamente en el mismo sentido. Todos los verdaderos filósofos fueron siempre artistas del concepto. Las ideas humanas fueron su material artístico, y el método científico su técnica artística. Con esto, el pensar abstracto adquiere vida concreta e individual, y las ideas se convierten en fuerzas vitales. Entonces no sólo poseemos un saber sobre las cosas, sino que hemos convertido el saber en un organismo real que se gobierna a sí mismo; nuestra conciencia real y activa se ha situado por encima de una mera aceptación pasiva de verdades.

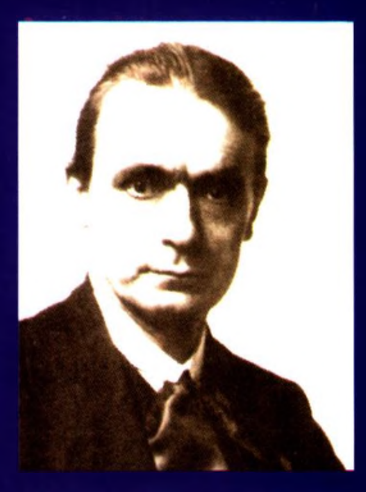
La cuestión principal del presente libro es saber cuál es la relación entre la filosofía como arte y la libertad del hombre; además, en qué consiste esta última, y si somos partícipes de ella o podemos llegar a serlo. Todas las demás explicaciones científicas figuran en este libro solamente porque

ponen en claro los temas que, según mi opinión, conciernen más de cerca a la humanidad. En las páginas que siguen se expone una "Filosofía de la Libertad".

Toda ciencia serviría únicamente para satisfacer una curiosidad ociosa, si no se propusiese elevar el valor de la existencia de la personalidad humana. Las ciencias adquieren su real valor sólo mediante la exposición de la importancia humana de sus resultados. No puede ser el objeto final del individuo el perfeccionamiento de una facultad anímica en particular, sino el desarrollo de todas las facultades latentes en nosotros. El saber sólo tiene valor por el hecho de que contribuye al desenvolvimiento multilateral de la naturaleza humana integral.

Por consiguiente, en el presente escrito no se concibe la relación entre ciencia y vida considerando que el hombre deba someterse a la idea y dedicar sus fuerzas a su servicio, sino haciendo suyo el mundo de las ideas para ponerlo al servicio de sus objetivos humanos, que trascienden lo meramente científicos.

El hombre debe poder confrontarse con las ideas, viviéndolas; de lo contrario se convierte en su esclavo.



¿QUIÉN ES RUDOLF STEINER?

Cuando se incursiona con necesidad de acercarse al saber, al conocimiento, se presenta frente al que busca una gran paleta de personalidades, de pensadores, de investigadores forjadores de la cultura actual, ya sea esta materialista, utópica, idealista...

Rudolf Steiner a principios del siglo XX recorrió el centro de Europa dando en conferencias todo aquello que podía transmitir a su época un avance, un aspecto universal sobre el saber de aquel entonces y de los tiempos.

Se preguntó a sí mismo: ¿Debo callar con relación al conocimiento de la existencia del mundo espiritual? ¿Debo callar aquello que conozco por experiencia, que sé real y existente y que está en todo lo creado?

Hoy aquel que descubre a este pensador, filósofo y maestro, lo define: *Rudolf Steiner, el que enseña y el que aprende*, en relación a su conocimiento pedagógico-práctico.

Respecto al saber, al conocimiento, Rudolf Steiner es el iniciado cristiano que revela en nuestro tiempo el alma consciente y su relación con Cristo.

La observación y el pensar son los dos puntos de partida para todo esfuerzo cognoscitivo del hombre, en tanto que este es consciente de dicho esfuerzo o aspiración. Tanto las funciones del sentido común ordinario, como las más complicadas investigaciones científicas reposan sobre estas dos columnas fundamentales de nuestro espíritu. Los filósofos han partido de diversas antítesis primordiales como: "idea y realidad"; "sujeto y objeto"; "manifestación y cosa en sí"; "yo y no-yo"; "idea y voluntad"; "concepto y materia"; " fuerza y sustancia"; "consciente e inconsciente". Sin embargo, es fácil demostrar que a todas estas antítesis deben precederles la observación y el pensar como lo más importante para el hombre.

Rudolf Steiner



